

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

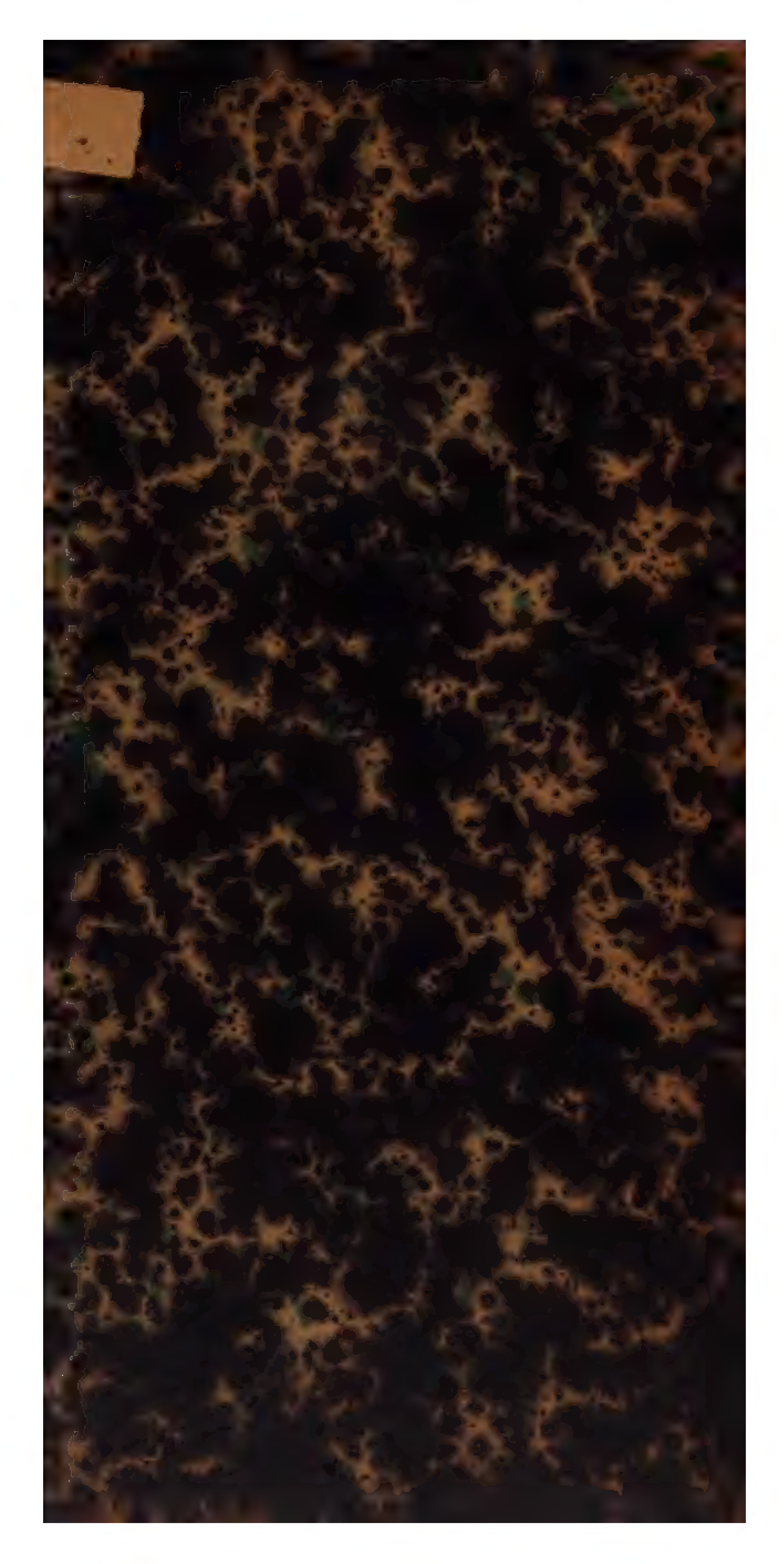
Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

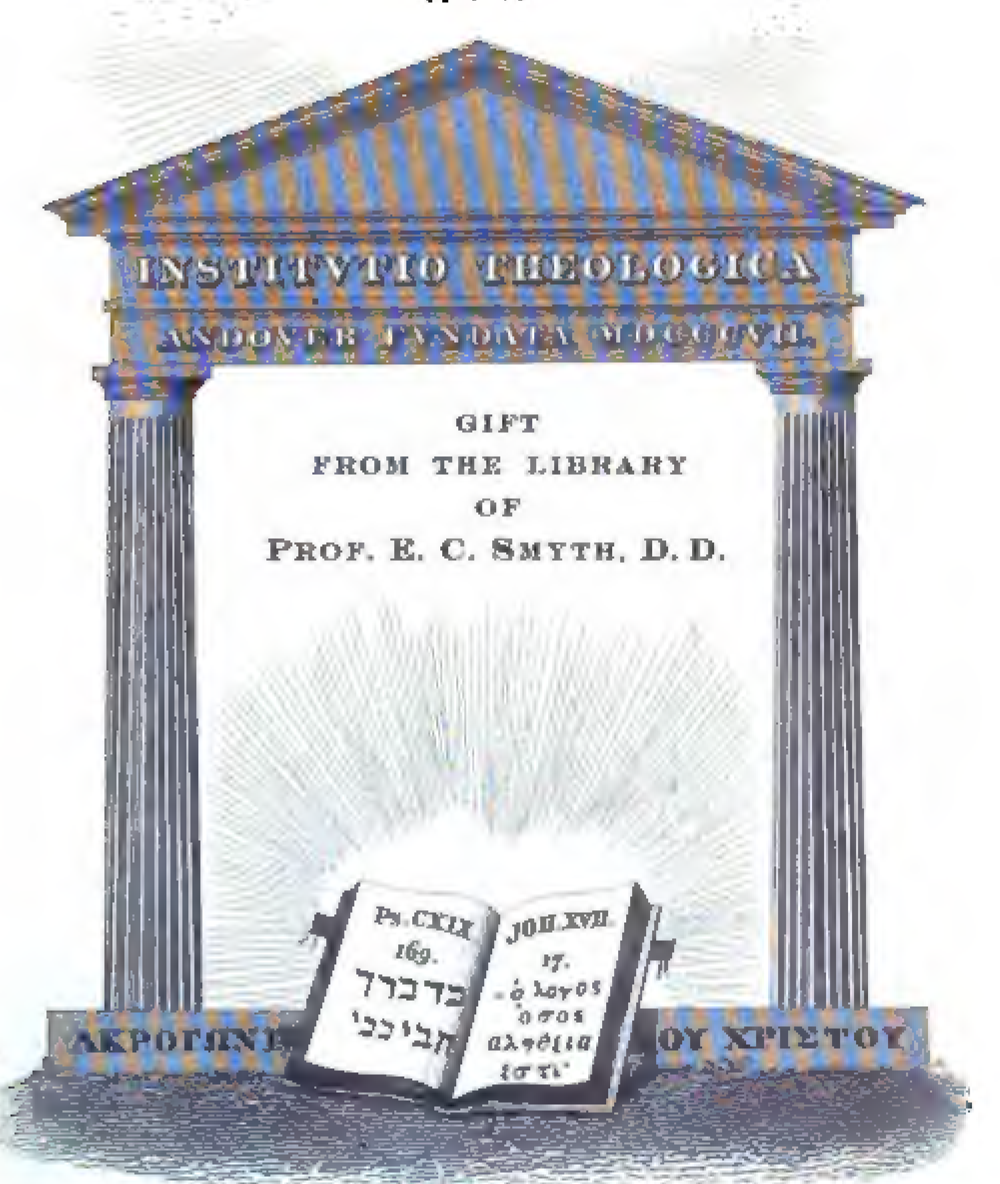
+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

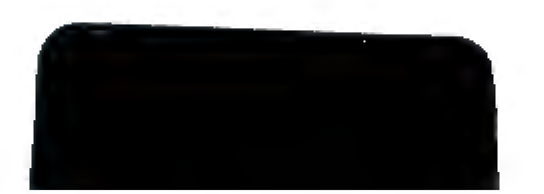
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse http://books.google.com



604.7
T30.6


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
GIFT
FROM THE LIBRARY
OF
PROF. E. C. SMYTH, D.D.
Ps. CXIX
169.
JOH. XVII
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



SOMME
THÉOLOGIQUE

Vu les traités internationaux relatifs à la **propriété littéraire**, on ne peut réimprimer cet Ouvrage sans l'autorisation de l'Auteur ou de l'Éditeur.

COULOMMIERS. — Typ. A. MOUSSIN

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN

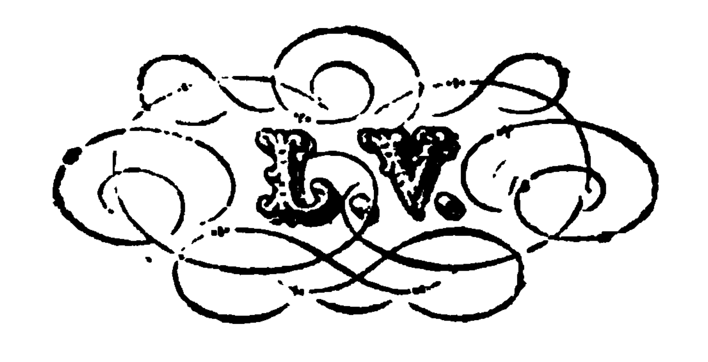
TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

TROISIÈME ÉDITION

TOME QUATRIÈME



PARIS
LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
13, RUE DELAMBRE, 13.
1874

ANDOVER THEOL. SEMINARY
AUG 3 - 1905
— LIBRARY. —

58323

604.7
T30.6
1874 f
v.4

SOMME THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN.

PREMIÈRE PARTIE

(SUITE).

TRAITÉ DE LA CRÉATION (SUITE).

QUESTION CVI.

Comment une créature en meut une autre, et d'abord de l'illumination des anges.

Nous avons maintenant à considérer l'action qu'une créature exerce sur une autre. Cette étude se divise en trois parties : la première a pour objet de voir comment les anges, qui sont des créatures entièrement spirituelles, exercent leur action; puis nous verrons comment agissent les corps; et enfin comment agissent les hommes, êtres composés d'esprit et de corps (1).

La première de ces parties se divise également en trois ; car nous avons

(1) Il importe de bien remarquer, au commencement de chaque théorie, la marche que le docteur angélique se trace à lui-même, en abordant son sujet. C'est le moyen de se recon-

PRIMA PARS

(CONTINUATIO).

TRACTATUS DE CREATIONE (CONTINUATIO).

QUÆSTIO CVI.

Quomodo una creatura aliam moveat, et primò de angelorum illuminatione, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem hæc consideratio tripartita. Ut primò consideremus quomodo angeli moveant, qui sunt creaturæ purè spirituales. Secundò, quomodo corpora moveant. Tertiò, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali natura compositi.

Circa primum tria consideranda occurrunt :

à étudier, d'abord comment un ange agit sur un autre; ensuite comment il agit sur les êtres corporels; puis enfin comment il agit sur les hommes. Sur ce premier point encore, il faut considérer successivement l'illumination des anges, leur langage et leurs mutuels rapports; ce qui s'applique aux mauvais anges comme aux bons.

Touchant l'illumination des anges, quatre questions se présentent : 1° Un ange meut-il l'intellect d'un autre ange en l'illuminant? 2° Un ange meut-il la volonté d'un autre? 3° Un ange inférieur peut-il illuminer un ange supérieur? 4° Un ange supérieur illumine-t-il l'ange inférieur dans tout ce qu'il connoît lui-même?

ARTICLE I.

Un ange en illumine-t-il un autre?

Il paroît qu'un ange n'en illumine pas un autre. 1° Les anges possèdent maintenant la même béatitude que nous espérons posséder un jour. Mais dans le ciel un homme n'en illuminera pas un autre, selon cette parole, *Jerem.*, XXXI, 34 : « Un homme n'enseignera plus son prochain ni son frère. » Donc également un ange n'en illumine pas un autre.

2° Il y a dans les anges trois sortes de lumière : celle de la nature,

noître aisément dans le développement de ces vastes études, et d'en retirer le plus grand fruit. Une chose qui n'importe pas moins, c'est de bien saisir le rapport qui lie entre elles les théories successives, et, par conséquent, l'évolution progressive de l'idée génératrice et l'admirable unité de tout l'ouvrage. Après avoir considéré l'action de Dieu sur l'ensemble des choses, et sur chaque ordre d'êtres en particulier, saint Thomas va donc étudier, en suivant un ordre analogue, l'action que les créatures exercent les unes sur les autres. Ce qu'il dit, en premier lieu, des relations qui existent entre les anges, de leurs fonctions et de leur activité, ne sauroit être entièrement compris, si l'on n'a présent à l'esprit ce qu'il a dit de leur existence et de leur nature. Nous renvoyons donc le lecteur au texte même de saint Thomas, et, dans tous les cas où cela seroit jugé nécessaire, aux notes dont nous avons accompagné ce texte. Toutes les difficultés qui résultent de l'expression, souvent même celles qui sont inhérentes à la doctrine, se trouvent éclaircies d'avance. Il seroit au moins superflu de renouveler ces explications, ou même de les développer. Nous supposons que le lecteur est désormais assez familiarisé avec la langue et la pensée de notre auteur, pour qu'il aime à résoudre par lui-même la plupart des difficultés qui pourroient rester encore.

Primò quomodo angelus agat in angelum. Secundò, quomodo in creaturam corporalem. Tertiò, quomodo in homines. Circa primum considerare oportet de illuminatione et locutione angelorum, et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum quàm malorum.

Circa illuminationem quæruntur quatuor : 1° Utrùm unus angelus moveat intellectum alterius, illuminando. 2° Utrùm unus moveat voluntatem alterius. 3° Utrùm inferior angelus possit illuminare superiorem. 4° Utrùm superior angelus illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.

ARTICULUS I.

Utrum unus angelus illuminet alium.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd unus angelus non illuminet alium. Angeli enim eamdem beatitudinem possident nunc, quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium, secundum illud *Jerem.*, XXXI : « Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum. » Ergo etiam nunc unus angelus non illuminat alium.

2. Præterea, triplex est lumen in angelis; naturæ, et gratiæ, et gloriæ. Sed angelus illu-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 2, et dist. 11, qu. 2, art. 2; et qu. 9, de verit., art. 1; et in I. *ad Cor.*, XIII, col. 2.

celle de la grâce et celle de la gloire. Or, l'ange reçoit de son créateur la lumière de la nature, il reçoit de celui qui le justifie la lumière de la grace, et celle de la gloire lui vient de l'objet de sa béatitude, c'est-à-dire, toujours de Dieu. Donc un ange n'en illumine pas un autre.

3° La lumière est une certaine forme de l'ame. Or, l'ame raisonnable est formée par Dieu seul et sans l'intermédiaire d'aucune créature, comme nous l'avons démontré ailleurs, conformément à la doctrine de saint Augustin. Donc un ange n'illumine pas l'intellect d'un autre ange.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car, selon saint Denis, *De cœl. Hier.*, VIII, « les anges de la seconde hiérarchie sont épurés, illuminés et perfectionnés par ceux de la première hiérarchie. »

(Conclusion. — Un ange illumine un autre ange en lui transmettant la vérité qu'il connoît, soit qu'il fortifie son intellect même, soit qu'il n'agisse que sur la ressemblance de la chose connue.)

Un ange illumine un autre ange. Pour rendre cette proposition évidente, il faut considérer que la lumière, en tant qu'elle réside dans un intellect, n'est autre chose que la manifestation de la vérité, selon cette parole de saint Paul, *Ephes.*, V, 13 : « Tout ce qui est manifeste est lumière. » Illuminer donc, ce n'est pas autre chose que manifester à un autre la vérité qu'on a connue; c'est ainsi que l'Apôtre dit encore, *Ephes.*, III, 8 : « Il m'a été donné, à moi le plus petit des saints, la grace d'illuminer tous les hommes touchant l'économie de ce mystère qui étoit caché en Dieu depuis l'origine des siècles. » Ainsi donc, quand on dit qu'un ange en illumine un autre, c'est dire qu'il lui manifeste la vérité d'abord connue par lui. Voilà pourquoi l'Aréopagite dit encore, *Oper. cit.*, VII : « Les théologiens enseignent ouvertement que les différents ordres des esprits célestes reçoivent des esprits les plus élevés la connoissance des choses divines. » Or, comme deux choses concourent à l'acte de l'intellect, à savoir la vertu intellective et la ressemblance de la chose

---

minatur lumine naturæ à creante, lumine gratiæ à justificante, lumine gloriæ à beatificante : quod totum Dei est. Ergo unus non illuminat alium.

3. Præterea, lumen est forma quædam mentis. Sed mens rationalis à solo Deo formatur nulla interposita creatura, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæst.* (qu. 51). Ergo unus angelus non illuminat mentem alterius.

Sed contra est, quod dicit Dionysius VIII, cap. *Cœlest. hier.*, quòd « angeli secundæ hierarchiæ purgantur et illuminantur et perficiuntur per angelos primæ hierarchiæ. »

(Conclusio.— Unus angelus alium illuminat in quantum ei veritatem quam cognoscit, manifestam facit; vel confortando ipsius intellectum, vel ex parte similitudinis rei intellectæ.)

Respondeo dicendum, quòd unus angelus illuminat alium. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd lumen secundum quòd ad intellectum pertinet, nihil est aliud quàm quædam manifestatio veritatis, secundùm illud *Ad Ephes.*, V : « Omne quod manifestatur, lumen est : » Unde illuminare nihil aliud est quàm manifestationem agnitæ veritatis alii tradere ; secundum quem modum Apostolus dicit *ad Ephes.*, III : « Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à sæculis in Deo. » Sic igitur unus angelus dicitur illuminare alium, in quantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit VII, cap. *Cœl. hier.*, quòd « Theologi planè monstrant cœlestium substantiarum ordines à supremis mentibus doceri deificas scientias. » Cùm autem ad intellectum duo concurrant, in ejus operatione, ut suprà diximus, scilicet virtus intellectiva

connue, un ange peut faire connoître la vérité à un autre sous ce double rapport : premièrement, en fortifiant sa vertu intellective ; car, de même qu'un corps moins parfait se perfectionne par le rapprochement ou le contact avec un corps plus parfait, comme un corps moins chaud acquiert certains degrés de chaleur par la présence d'un corps plus chaud : de même la vertu intellective d'un ange inférieur se trouve fortifiée parce qu'un ange supérieur se met en rapport avec lui. Ces rapports spirituels produisent, en effet, entre les pures intelligences ce que le rapport local produit matériellement dans les corps. Un ange peut encore manifester la vérité à un autre ange, en agissant sur la ressemblance de la chose connue. L'ange supérieur, en effet, perçoit la connoissance de la vérité par un genre de perception universelle, à laquelle ne pourroit pas s'élever l'intellect d'un ange inférieur, cet ange devant, par sa nature, n'avoir de la vérité qu'une perception plus particulière. Mais l'ange supérieur spécifie en quelque sorte la vérité qu'il a d'abord perçue d'une manière universelle, en sorte qu'elle puisse être comprise par l'ange inférieur ; et c'est ainsi qu'il la propose à sa connoissance. Ainsi parmi les hommes, les maîtres, qui possèdent la synthèse d'une doctrine, établissent une foule de distinctions, pour rendre cette doctrine accessible à la capacité des autres. C'est encore ce qui fait dire à l'Aréopagite, *Oper. cit.*, XV : « Chaque substance intellectuelle divise et multiplie avec une prévoyante sagesse la science qu'elle a reçue de Dieu sous une forme unique, afin d'élever jusqu'à cette science les esprits d'un ordre inférieur. »

Je réponds aux arguments : 1° Tous les anges, à quelque ordre qu'ils appartiennent, voient immédiatement l'essence de Dieu ; et, sous ce rapport, l'un ne sauroit instruire l'autre. C'est de ce genre d'instruction que parle le Prophète, quand il dit : « Le frère n'instruira pas son frère, » en lui disant, par exemple : Apprends à connoître le Seigneur. « Tous me connoîtront, depuis le plus petit d'entre eux jusqu'au plus grand. » Mais

---

similitudo rei intellectæ, secundum hæc duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primò quidem, fortificando virtutem intellectivam ejus. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi : ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectæ. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens ; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior verò angelus veritatem, quam universaliter accipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit ; et sic eam cognoscendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, doctores, quòd in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit XV, cap. *Cœl. hier.* : « Unaquæque substantia intellectualis datam sibi à diviniore uniformem intelligentiam provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam » (sive proportionem etc.).

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes angeli, tam superiores quam inferiores, immediatè vident Dei essentiam ; et quantum ad hoc unus non docet alium. De hac enim doctrina Propheta loquitur. Unde dicit : « Non docebit vir fratrem suum, dicens, » *Cognosce Dominum* : « Omnes enim cognoscent me à minimo eorum usque a

les raisons primordiales des œuvres divines, qui résident en Dieu comme dans leur cause, ne sont toutes parfaitement comprises que par Dieu même, qui les voit dans sa propre essence ; et parmi les êtres qui voient Dieu, la connoissance qu'ils ont de ces raisons primordiales est proportionnée au degré de leur vision. Un ange supérieur découvre par conséquent en Dieu un plus grand nombre de ces types des êtres, que n'en connoît un esprit inférieur ; et c'est ainsi que l'un illumine l'autre. C'est également ce qui fait dire à saint Denis, *De div. Nom.*, IV : « Les anges sont illuminés quant aux raisons des êtres. »

2° Un ange n'en illumine pas un autre en lui transmettant la lumière naturelle, celle de la grace ou celle de la gloire ; il ne l'illumine qu'en fortifiant en lui la lumière naturelle et en lui manifestant la vérité des choses qui appartiennent au triple état de nature, de grace et de gloire, comme nous l'avons déjà dit.

3° L'ame raisonnable est toujours immédiatement informée par Dieu, soit comme une image par son modèle, puisque c'est uniquement à l'image de Dieu que l'ame a été faite ; soit comme un sujet par sa dernière forme complétive, car un esprit créé est toujours regardé comme informe, s'il n'est uni à la suprême vérité. Les autres illuminations, qui viennent à l'ame par l'homme ou par l'ange, sont comme un acheminement vers la dernière forme.

ARTICLE II.

Un ange peut-il mouvoir la volonté d'un autre ange?

Il paroît qu'un ange peut mouvoir la volonté d'un autre ange. 1° Comme nous l'avons déjà dit d'après saint Denis, de même qu'un ange en illumine un autre, de même il l'épure et le perfectionne. Mais épurer et perfectionner implique une action sur la volonté ; car on épure quelqu'un de

---

maximum. » Sed rationes divinorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit ; aliorum verò Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto eum perfectius videt. Unde superior angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior, et de his eum illuminat. Et hoc est quod dicit Dionysius IV, cap. *De div. Nom.*, quod « Angeli existentium illuminantur rationibus. »

Ad secundum dicendum, quòd unus angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ ; sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, et gratiæ, et gloriæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd rationalis mens formatur immediatè à Deo ; vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem, quàm Dei ; vel sicut subjectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primæ veritati inhæreat. Aliæ vero illuminationes quæ sunt ab homine vel angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

ARTICULUS II.

An unus angelus possit movere voluntatem alterius.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd unus angelus possit movere voluntatem alterius. Quia secundum illud, sicut unus angelus illuminat alium, ita purgat et perficit, ut patet ex auctoritate supra inducta. Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem ; nam

(1) De his etiam 1, 2, qu. 9, art. 4 ; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 88 et 89.

ses fautes, lesquelles appartiennent à la volonté; et un être ne se perfectionne qu'en obtenant sa fin, laquelle est l'objet de la volonté. Donc un ange peut mouvoir la volonté d'un autre ange.

2° Selon l'Aréopagite, *De cœl. Hier.*, VII, « les noms des anges désignent leurs propriétés; » séraphin, par exemple, signifie répandant l'ardeur ou le feu, c'est-à-dire l'amour. Or, l'amour appartient à la volonté. Donc un ange meut la volonté d'un autre ange.

3° Le Philosophe dit, *De anima*, III : « L'appétit supérieur meut l'appétit inférieur. » Or, comme l'intellect d'un ange supérieur est supérieur aussi, il doit en être de même de son appétit. Il suit de là, par conséquent, qu'un ange supérieur peut mouvoir la volonté d'un autre.

Mais, au contraire, mouvoir la volonté n'appartient qu'à celui qui a le pouvoir de justifier; car « la justice, c'est la rectitude de la volonté. » Or, Dieu seul justifie. Donc un ange ne peut pas mouvoir ou changer la volonté d'un autre ange.

(Conclusion. — Comme l'ange n'est pas le bien universel, ne manifeste pas même ce bien; comme il n'est pas, en outre, l'auteur de la nature intellectuelle, un ange ne peut pas mouvoir la volonté d'un autre.)

Comme nous l'avons dit dans la question précédente, la volonté peut être changée de deux manières : par rapport à l'objet, et par rapport à la puissance elle-même. Sous le rapport de l'objet, la volonté est mûe, et par le bien même qui est l'objet de la volonté, comme l'appétit est mû par l'appétible, et par celui qui lui montre cet objet, en lui faisant voir, par exemple, que telle chose est un bien. Mais, comme nous l'avons également dit, les biens particuliers ne peuvent exercer sur la volonté qu'une action restreinte; rien ne meut efficacement la volonté, si ce n'est le bien universel qui est Dieu même. Et c'est lui seul qui montre l'essence même de ce bien aux heureux habitants de la patrie; car lorsque Moïse lui dit :

---

purgatio videtur esse à sordibus culpæ quæ pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis qui est objectum voluntatis. Ergo unus angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit VII, cap. *Cœl. hier.*, nomina angelorum designant eorum proprietates : Seraphim enim *incendentes* dicuntur, aut *calefacientes*, quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo angelus movet voluntatem alterius.

3. Præterea, Philosophus dicit in III. *De anima*, quod « appetitus superior movet appetitum inferiorem. » Sed sicut intellectus angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior angelus possit immutare voluntatem alterius.

Sed contra est; ejus est immutare voluntatem, cujus est justificare, cùm justitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui justificat. Ergo unus angelus non potest mutare voluntatem alterius.

(Conclusio. — Cùm angelus nec sit bonum universale, neque illud ostendat, nec sit auctor intellectualis naturæ, alterius voluntatem movere non potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. præc. art. 4), voluntas immutatur dupliciter. Uno modo ex parte quidem objecti; alio modo ex parte ipsius potentiæ. Ex parte quidem objecti, movet voluntatem, et ipsum bonum quod est voluntatis objectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat objectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra dictum est, alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem nisi bonum universale, quod est Deus. Et hoc bonum solus

« Montrez-moi votre gloire, » il répond : « Je te montrerai tout bien, » *Exod.*, XXXIII, 18 et 19. Ainsi donc l'ange ne meut la volonté d'un autre, ni comme objet, ni comme montrant cet objet; il l'incline seulement comme un être aimable en lui-même et qui lui découvre certain bien créé en rapport avec la bonté de Dieu : il peut, de la sorte, incliner cette volonté à l'amour de la créature ou de Dieu, par une sorte de persuasion. Sous le rapport de la puissance même, la volonté ne peut en aucune façon être mûe par un autre que par Dieu. L'opération de la volonté est, en effet, une inclination de celui qui veut vers l'objet voulu. Or, cette inclination ne peut être changée que par celui de qui vient, dans la créature, la puissance même de la volonté : c'est ainsi que l'inclination naturelle peut seulement être changée par celui qui donne la puissance dont l'inclination naturelle est le résultat. Or, Dieu seul donne à la créature la puissance de vouloir, puisque lui seul est l'auteur de la nature intellectuelle. Donc un ange nepeut pas mouvoir la volonté d'un autre ange.

Je réponds aux arguments : 1° C'est d'après le mode d'illumination qu'il faut entendre le mode d'épuration et de perfectionnement. Et comme Dieu seul illumine en changeant l'intellect et la volonté, lui seul épure en corrigeant les défauts de ces deux puissances, lui seul perfectionne en leur faisant atteindre leur fin. Mais l'illumination produite par l'ange n'a rapport qu'à l'intellect, comme nous l'avons dit; aussi l'épuration produite par l'ange ne doit-elle s'appliquer qu'au défaut de l'intellect, c'est-à-dire au défaut de science; et, de même, la perfection dont il s'agit ne doit être entendue que de l'intellect, et consiste dans la vérité connue. C'est ce que l'Aréopagite dit lui-même, *De eccl. Hier.*, VI : « Dans les célestes hiérarchies, l'épuration n'a lieu dans les essences qui en sont l'objet que parce qu'elles sont illuminées sur ce qui étoit auparavant inconnu pour elles, et par là même amenées à une science plus

---

ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis, qui dicenti Moysi : « Ostende mihi gloriam tuam, » respondit : « Ego ostendam tibi omne bonum, » ut habetur *Exod.*, XXXIII. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem, neque ut objectum, neque ut ostendens objectum; sed inclinat eam ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem : et per hoc inclinare potest ad amorem creaturæ vel Dei, per modum suadentis. Ex parte vero ipsius potentiæ voluntas nullo modo potest moveri nisi à Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturæ contulit : sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ; quia ipse solus est auctor intellectualis naturæ. Unde angelus voluntatem alterius movere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm modum illuminationis est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat immutando intellectum et voluntatem, purgat à defectibus intellectûs et voluntatis, et perficit in finem intellectûs et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est; ideo etiam purgatio angeli intelligitur à defectu intellectûs, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectûs, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius, VI. cap. *Eccles. hierarch.*, quòd « in cœlesti hierarchia purgatio est in subjectis essentiis tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem scientiam inducens. » Sicut si dicamus visum corporalem purgari in quantum removentur te-

parfaite. » C'est comme si nous disions que la vue corporelle est épurée par l'éloignement des ténèbres, illuminée par la clarté dont elle est inondée, perfectionnée enfin parce qu'elle est ainsi amenée à la perception des couleurs.

2° Un ange peut en exciter un autre à l'amour de Dieu, par voie de persuasion, comme nous l'avons dit dans le corps de l'article.

3° Le Philosophe parle de l'appétit inférieur sensitif, lequel peut, en effet, être mû par l'appétit supérieur intellectif, celui-ci appartenant à la nature de l'ame, celui-là résidant dans les sens, mais l'un et l'autre affectant le même sujet; c'est ce qui n'a pas lieu dans les anges.

ARTICLE III.

Un ange inférieur peut-il illuminer un ange supérieur?

Il paroît qu'un ange inférieur peut illuminer un ange supérieur. 1° La hiérarchie ecclésiastique dérive de la hiérarchie céleste, et la réprésente; et c'est pour cela que la céleste Jérusalem est appelée « notre mère. » Or, dans l'Eglise, les supérieurs peuvent quelquefois être illuminés et enseignés par les inférieurs, selon cette parole de saint Paul, I *Cor.*, XIV, 31 : « Vous pouvez tous prophétiser en particulier, afin que tous soient instruits et que tous soient encouragés. » Donc également, dans la hiérarchie céleste, les esprits supérieurs peuvent être illuminés par les esprits inférieurs.

2° Comme l'ordre des substances corporelles dépend de la volonté de Dieu, l'ordre des substances spirituelles en dépend aussi. Mais, comme nous l'avons dit, Dieu accomplit certaines choses en dehors de l'ordre naturel des substances corporelles. Donc il opère aussi parfois dans les substances spirituelles, en dehors de leur ordre, c'est-à-dire en illuminant les esprits inférieurs sans l'intermédiaire des esprits supérieurs; et, de la

---

nebræ, illuminari verò in quantum perfunditur lumine, perfici verò secundùm quòd perducitur ad cognitionem colorati.

Ad secundum dicendum, quòd unus angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut suprà dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri à superiori intellectivo, qui pertinet ad eamdem naturam animæ; et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali. Quod in angelis locum non habet.

ARTICULUS III.

Utrùm angelus inferior superiorem illuminare possit.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est à cœlesti, et eam repræsentat : unde et superna Hierusalem dicitur « mater nostra, » *Gal.*, IV. Sed in Ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus et docentur, secundùm illud Apostoli, I. *Cor.*, XIV : « Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur. » Ergo et in cœlesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Præterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed, sicut dictum est (qu. 105, art. 6 et 7), Deus quandoque præter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo etiam quandoque operatur præter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 2; et qu. 9, de verit., art. 3.

sorte, ceux-ci peuvent être illuminés par les autres qui ont reçu de Dieu une lumière immédiate.

3° Un ange en illumine un autre quand il se met en rapport avec lui, comme nous l'avons dit plus haut. Mais de tels rapports étant volontaires, un ange de l'ordre le plus élevé peut se mettre en rapport avec un ange du dernier ordre, en franchissant toutes les existences intermédiaires. Donc il peut l'illuminer immédiatement; et celui-ci peut dès lors illuminer des esprits qui lui sont supérieurs.

Mais le contraire est renfermé dans ces paroles de saint Denis : « Il est une loi divine, fixe et immuable, c'est que les choses inférieures soient ramenées à Dieu par le moyen des choses supérieures. »

(Conclusion. — Un ordre étant renfermé dans un autre ordre, comme une cause est renfermée dans une autre cause, un ange inférieur ne peut pas illuminer un ange supérieur, du moins par sa puissance ordinaire et naturelle.)

Les anges inférieurs n'illuminent jamais les anges supérieurs; c'est le contraire qui a toujours lieu. Et cela parce que, comme nous l'avons dit plus haut, un ordre est renfermé dans un autre ordre, comme une cause est renfermée dans une autre cause. Ainsi, comme une cause est ordonnée par rapport à une autre, un ordre l'est aussi par rapport à un autre ordre. Si donc une chose s'accomplit en dehors de l'ordre d'une cause inférieure, elle peut et doit rentrer dans l'ordre d'une cause supérieure: comme dans les choses humaines, par exemple, on passe sur le commandement d'un chef pour obéir à celui du prince. Voilà pourquoi il arrive que Dieu accomplit certaines choses en dehors de l'ordre naturel et d'une manière miraculeuse, afin de placer les hommes dans l'ordre de sa propre connois-

---

inferiores illuminati à Deo possunt superiores illuminare.

3. Præterea, unus angelus alium illuminat ad quem se convertit, ut suprà dictum est (art. 1). Sed cùm ista conversio sit voluntaria, potest supremus angelus ad infimum se convertere mediis prætermissis. Ergo potest illum immediatè illuminare; et ita potest illuminare superiores.

Sed contra est, quod Dionysius dicit (1), « hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora. »

(Conclusio. — Cùm ordo contineatur sub ordine sicut causa continetur sub causa, non potest angelus inferior superiorem illuminare, potentia scilicet naturali et ordinaria.)

Respondeo dicendum, quòd inferiores angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cujus ratio est, quia sicut suprà dictum est (qu. 105, art. 6), ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa. Unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris causæ, ad ordinandum in superiorem causam : sicut in rebus humanis prætermittitur mandatum præsidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut præter ordinem naturæ corporalis aliquid Deus miraculosè operetur, ad ordi-

(1) Colligitur ex lib. *De Eccles. hierarch.*, cap. 5, ubi pauló aliis verbis : *Lex est principatus divini sacrosancta* (θεσμὸς τῆς θεαρχίας πανίερος), *ut ad illius divinissimam lucem secunda reducantur per prima, etc.* Hanc porrò *legem divinitatis immobiliter firmatam* benè vetus Interpres reddit, indeque S. Thomas, quia æquivalenter θεσμὸς πανίερος hoc significat, cùm à firma positione θεσμὸς ex notione græcæ vocis dicatur, et πανίερος vel *sacrosancta* vel *omnino sacra* intelligatur, quia inviolabilis, adeoque immobiliter constituta; similiaque suprà ex cap. VIII *Cœlest. hierarch.* indicata sunt.

sance. Mais agir en dehors de l'ordre naturel des substances spirituelles, ne pourroit servir en aucune façon à remettre l'homme dans l'ordre de ses rapports avec Dieu, puisque les opérations des anges ne sont pas des choses qui nous frappent, comme les opérations accomplies dans les corps sensibles. C'est pourquoi Dieu n'agit pas en dehors de l'ordre auquel il a soumis les substances spirituelles, de telle sorte que les inférieures puissent jamais mouvoir les supérieures, comme le contraire a lieu.

Je réponds aux arguments : 1° La hiérarchie ecclésiastique imite à certains égards la hiérarchie céleste, cela est vrai; mais elle n'en porte pas la ressemblance parfaite. La hiérarchie céleste repose tout entière sur les divers degrés de rapprochement où chaque ordre se trouve par rapport à Dieu; de telle sorte que les esprits les plus rapprochés de Dieu sont en même temps et les plus élevés en dignité, et les plus puissants en science. C'est pour cela que les esprits supérieurs ne sont jamais illuminés par les esprits inférieurs. Dans la hiérarchie ecclésiastique, au contraire, il arrive quelquefois que les hommes les plus rapprochés de Dieu par la sainteté, se trouvent au plus humble rang et ne possèdent pas une grande science. Parfois aussi, des hommes très-savants sur un point ne le sont pas sur un autre; et voilà pourquoi les supérieurs peuvent quelquefois être éclairés par les inférieurs.

2° Dieu n'a pas les mêmes raisons d'agir, et n'agit pas de la même manière dans les choses naturelles et dans les choses spirituelles, ainsi que nous l'avons déjà dit. Cet argument n'a donc pas ici de valeur.

3° Un ange se porte sans doute par sa volonté à illuminer un autre ange; mais la volonté de l'ange est constamment dirigée par la loi divine, de laquelle vient l'ordre qui règne parmi les anges.

---

nandum homines in ejus cognitionem. Sed prætermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum; cùm operationes angelorum non sint nobis manifestæ, sicut operationes sensibilium corporum. Et ideo ordo, qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam à Deo prætermittitur quin semper inferiora moveantur per superiora, et non è converso.

Ad primum ergo dicendum, quòd ecclesiastica hierarchia imitatur cœlestem aliqualiter; sed non perfectè consequitur ejus similitudinem. In cœlesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum; et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientia clariores. Et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi et scientia non eminentes. Et quidam in uno etiam secundùm scientiam eminent, et in alio deficiunt. Et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad secundum dicendum, quòd non est similis ratio de hoc quòd Deus agat præter ordinem naturæ corporalis et spiritualis, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd angelus voluntate convertitur ad alium angelum illuminandum; sed voluntas angeli semper regulatur lege divina, quæ ordinem in angelis instituit.

ARTICLE IV.

L'ange supérieur illumine-t-il l'ange inférieur concernant tout ce qu'il sait lui-même?

Il paroît que l'ange supérieur n'illumine pas l'ange inférieur concernant tout ce qu'il sait lui-même. 1° L'Aréopagite dit, *De cœl. Hier.*, XII : « Les anges supérieurs ont une science plus universelle, et les anges inférieurs une science plus particulière et subordonnée. » Or, une science universelle renferme plus de choses qu'une science particulière. Donc les anges supérieurs ne transmettent pas aux anges inférieurs toute la science qu'ils possèdent eux-mêmes.

2° Le Maître dit, *Sent.*, XI, 2 : « Les anges supérieurs ont connu le mystère de l'Incarnation dès l'origine des siècles, tandis que les anges inférieurs l'ont ignoré jusqu'à son accomplissement. » C'est ce qui nous semble indiqué dans cette question faite par certains anges : « Quel est ce roi de gloire? » et dans la réponse faite par des anges plus éclairés : « Ce roi de gloire est le Seigneur des vertus : » interprétation qui nous est donnée par saint Denis, *De cœl. Hier.*, VII. Or, cela n'auroit pas lieu si les esprits supérieurs transmettoient aux autres la science de tout ce qu'ils connoissent eux-mêmes. Donc ils ne les illuminent pas, concernant tous les objets de leur propre science.

3° Si les esprits supérieurs transmettent aux inférieurs tout ce qu'ils connoissent eux-mêmes, il est évident que les derniers n'ignoreront rien de ce que savent les premiers; et il suivra de là que ceux-ci ne pourront plus rien apprendre aux autres, ce qui semble répugner. Donc les esprits supérieurs n'illuminent pas les esprits inférieurs, concernant tout ce qu'ils savent eux-mêmes.

ARTICULUS IV.

Utrùm angelus superior illuminet inferiorem de omnibus sibi notis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse novit. Dicit enim Dionysius, XII. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « angeli superiores habent scientiam magis universalem; inferiores verò magis particularem et subjectam. » Sed plura continentur sub scientia universali quàm sub particulari. Ergo non omnia quæ sciunt superiores angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

2. Præterea, Magister dicit in XI. dist., II, *Sentent.*, quòd « superiores angeli cognoverunt à sæculis mysterium Incarnationis; inferioribus verò ignotum fuit usquequo completum est. » Quod videtur per hoc quòd quibusdam angelis quærentibus : « Quis est iste rex gloriæ? » quasi ignorantibus alii respondent quasi scientes : « Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ; » ut Dionysius exponit, VII. cap. *Cœlest. hierarch.* Hoc autem non esset, si superiores angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

3. Præterea, si superiores angeli inferioribus annuntiant omnia quæ cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet quod superiores cognoscunt. Non ergo de cætero superiores poterunt illuminare inferiores : quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 2; ut et dist. 11, qu. 2, art. 1; et qu. 6, de verit., art. etiam 1.

Mais saint Grégoire dit, au contraire, *Homil.* XXXIV *in Evang.* : « Dans la céleste patrie, bien qu'il y ait des dons excellents, il n'y a pas de possession exclusive. » Saint Denis dit également, *De cœl. Hier.*, XV : « Toute existence céleste transmet à celle qui la suit la science qu'elle a reçue de celle qui la précède ; » ce qui se voit d'ailleurs par le passage cité dans le premier article.

(Conclusion. — Comme il est de l'essence du bien de se communiquer et de se transmettre, les anges supérieurs, qui puisent abondamment à la source de la divine bonté, doivent illuminer les autres concernant tout ce qu'ils savent eux-mêmes ; de telle sorte néanmoins que possédant toujours une science plus parfaite, ils se maintiennent à un rang plus élevé.)

Toutes les créatures ont avec la bonté divine ce trait de ressemblance, qu'elles aspirent à répandre le bien qu'elles possèdent elles-mêmes ; car il est de l'essence du bien de se communiquer. De là vient même que les agents corporels impriment leur image autant qu'il est en leur pouvoir. Par conséquent, plus un agent participe avec abondance à la bonté de Dieu, plus il s'efforce de transmettre, autant qu'il le peut, les perfections dont il est enrichi. C'est aux hommes qui participent à la bonté et à la grace de Dieu, que l'apôtre saint Pierre tient ce langage, I *Petr.*, IV, 10 : « Suivant la grace que chacun a reçue, vous devez la répandre sur votre prochain, comme de fidèles dispensateurs de cette grace multiforme de Dieu. » A bien plus forte raison donc, les saints anges qui participent avec tant de plénitude à la bonté divine, doivent-ils aspirer à répandre sur leurs inférieurs les dons qu'ils ont reçus. Ces dons, toutefois, ne peuvent se trouver dans les esprits inférieurs, de la manière éminente qu'ils sont dans les esprits supérieurs. Voilà pourquoi ceux-ci demeurent toujours dans un rang plus élevé et possèdent une science plus parfaite ; de même que sur la terre, le maître comprend ordinairement mieux que son élève, les choses dont il l'instruit.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, quòd « in illa cœlesti patria licèt quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. » Et Dionysius dicit, XV. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi à superiori datam inferiori communicat, » ut patet ex auctoritate suprà inducta.

(Conclusio. — Cùm de ratione boni sit ut se aliis communicet, oportet angelos superiores qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, illuminare inferiores de omnibus quæ noverunt ; ita tamen ut perfectiorem scientiam habentes, in altiori ordine permaneant.)

Respondeo dicendum, quòd omnes creaturæ ex divina bonitate participant, ut bonum quod habent, in alia diffundant ; nam de ratione boni est quòd se aliis communicet. Et inde est etiam quòd agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt quantum possibile est. Quantò igitur aliqua agentia magis in participatione divinæ bonitatis constituuntur, tantò magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde beatus Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens, I. *Petr.*, IV : « Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei. » Multò igitur magis sancti angeli, qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, quicquid à Deo percipiunt, subjectis impartiuntur. Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter, sicut est in superioribus. Et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habent. Sicut unam et eamdem rem pleniùs intelligit magister, quàm discipulus qui ab eo addiscit.

Je réponds aux arguments : 1° La science des anges supérieurs est appelée plus universelle, parce qu'ils comprennent les choses d'une manière plus éminente.

2° On ne doit pas entendre par les paroles citées du Maître, que les anges inférieurs aient entièrement ignoré le mystère de l'Incarnation (1); mais seulement qu'ils ne le connoissoient pas aussi bien que les anges supérieurs, et qu'ils avancèrent dans cette connoissance, à l'époque où le mystère s'accomplit.

3° Jusqu'au jour du jugement, Dieu ne cessera de révéler aux anges les plus élevés, des choses nouvelles touchant l'organisation du monde, touchant surtout le salut des prédestinés. Il y aura donc toujours quelque chose concernant laquelle les anges supérieurs pourront illuminer les anges inférieurs.

QUESTION CVII.

Du langage des anges.

Nous avons à traiter du langage des anges; et sur cela cinq questions se présentent : 1° Un ange parle-t-il à l'autre? 2° L'ange inférieur parle-t-il à l'ange supérieur? 3° L'ange parle-t-il à Dieu? 4° Dans les entretiens des anges, la distance locale fait-elle quelque chose? 5° La parole d'un ange à un autre est-elle connue de tous?

(1) Les saints docteurs s'accordent à dire que les anges ont connu le mystère de l'Incarnation dès l'origine des choses. Plusieurs ont même pensé que c'est à l'occasion de cette *révélation* que les esprits célestes se divisèrent entre eux, et qu'un si grand nombre refusèrent à Dieu leur obéissance. Selon cette explication, Dieu leur imposa le devoir d'adorer son Verbe, même après son union avec la nature humaine; et c'est contre cette obligation, de rendre un jour les honneurs divins à l'humanité du Verbe, que se révolta l'orgueil de Lucifer et de ses

---

Ad primum ergo dicendum, quòd superiorum angelorum scientia dicitur esse universalior, quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

Ad secundum dicendum, quòd verbum Magistri non est sic intelligendum, quòd inferiores angeli penitus ignoraverint mysterium Incarnationis; sed quia non ita plenè cognoverunt sicut superiores, et in ejus cognitione postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

Ad tertium dicendum, quòd usque ad diem judicii semper nova aliqua supremis angelis revelantur divinitus de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, et præcipuè ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores angeli inferiores illuminent.

QUÆSTIO CVII.

De locutionibus angelorum, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de locutionibus angelorum.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm unus angelus loquatur alii. 2° Utrùm inferior superiori. 3° Utrùm angelus Deo. 4° Utrùm in locutione angeli aliquid distantia localis operetur. 5° Utrùm locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICLE I.

Un ange parle-t-il à l'autre?

Il paroît qu'un ange ne parle pas à l'autre. 1° Saint Grégoire dit, *Morale*, XVIII : « Après la résurrection, les ames ne seront plus cachées les unes aux autres par le voile épais du corps : » bien moins donc la pensée d'un ange peut-elle être cachée pour un autre. Mais la parole n'est que pour manifester ce qui est dans la pensée. Donc il n'est pas nécessaire qu'un ange parle à l'autre.

2° Il y a deux sortes de paroles : l'une intérieure, par laquelle un esprit se parle à lui-même; l'autre extérieure, par laquelle un esprit se met en rapport avec un autre. Or, la parole extérieure a lieu par un signe sensible, par la voix, un geste, un simple mouvement du corps, de la langue ou du doigt, par exemple; toutes choses qui ne peuvent convenir aux anges. Donc les anges ne se parlent pas entre eux.

3° Celui qui parle s'efforce d'éveiller l'attention de celui qui entend. Mais il ne semble pas qu'un ange puisse éveiller l'attention d'un autre; car cela n'a lieu parmi nous qu'au moyen de signes sensibles. Donc un ange ne parle pas à un autre.

Mais le contraire est ainsi exprimé par l'Apôtre, I *Corinth.*, XIII, 1 : « Si je parlois les langues des hommes et des anges. »

(CONCLUSION. — Comme un ange peut faire connoître sa pensée à un autre

anges. Cela suppose évidemment que la future incarnation du Verbe avoit été l'objet d'une révélation primitive. Saint Jérôme, cependant, ce génie si versé dans la science des Ecritures, dit expressément, en commentant l'Epître aux Ephésiens : « Les natures angéliques n'ont connu ce mystère que lorsque la passion du Christ se fut accomplie, et que la prédication des Apôtres eut retenti chez toutes les nations du monde. » Mais saint Augustin, dans son commentaire sur la Genèse, pose le sentiment opposé d'une manière non moins formelle : « Les anges n'ont pas ignoré le mystère du royaume des cieux; ce mystère leur a été connu dès l'origine des siècles... » C'est également l'opinion de Pierre Lombard. Saint Thomas concilie les deux opinions, comme on peut le voir, par la restriction qu'il apporte aux expressions du Maître des Sentences.

ARTICULUS I.

Utrùm unus angelus alteri loquatur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd unus angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius, XVIII. *Moral.*, quòd « in statu resurrectionis uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit; » multò igitur minùs mens unius angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quòd unus angelus alteri loquatur.

2. Præterea, duplex est locutio : interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur, et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, putà voce, vel nutu, vel aliquo corporis membro, putà linguà vel digito; quæ angelis competere non possunt. Ergo unus angelus alteri non loquitur.

3. Præterea, loquens excitat audientem, ut attendat suæ locutioni. Sed non videtur quòd unus angelus excitet alium ad attendendum; hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus angelus non loquitur alteri.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, XIII : « Si linguis hominum loquar et angelorum. »

(CONCLUSIO. — Cùm unus angelus alteri con-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 11, qu. 2, art. 3; et qu. 9, de verit., art. 4, 5 et 7; et in I. *ad Cor.*, XIII, lect., col. 2.

ange, par cela seul que celui qui veut transmettre sa pensée a le pouvoir de se mettre pour cela en rapport avec un autre, il est constant que les anges se parlent entre eux.)

Il faut admettre un certain langage entre les anges. Car, comme le dit saint Grégoire, *Morale*, II, « il est juste que notre ame, dépassant tout moyen corporel d'exprimer sa pensée, soit comme suspendue à une sorte de parole intérieure, sublime et inconnue. » Pour comprendre comment un ange parle à un autre, il faut rappeler ici ce que nous avons dit touchant les actes et les puissances de l'ame, à savoir que la volonté peut mouvoir l'intellect ou le pousser à agir. De plus, l'intelligible se trouve dans l'intellect de trois différentes manières : en habitude d'abord, c'est-à-dire, quant à la mémoire, comme le dit saint Augustin; secondement, en acte, quand il est actuellement perçu ou reçu; troisièmement, par une sorte de relation ou de rapport avec un autre. Or, il est évident que l'intelligible passe du premier au second degré par un commandement de la volonté : c'est pour cela que, dans la définition de l'habitude, on dit que c'est une chose « dont on se sert quand on le veut. » C'est également sous l'empire de la volonté, que l'intelligible passe du second degré au troisième; car c'est la volonté qui dispose une conception de notre esprit par rapport à un objet quelconque, une opération, par exemple, ou une démonstration. Mais, quand l'ame s'applique à considérer en acte ce qu'elle possède en habitude, elle se parle alors à elle-même; car toute conception de l'ame est appelée avec raison une parole intérieure. Par cela même que la volonté d'un ange dispose une de ses pensées à devoir être transmise à un autre ange, la pensée de l'un doit nécessairement être connue de l'autre. Et c'est ainsi que les anges se parlent entre eux; car parler n'est pas autre chose que manifester les conceptions de son esprit.

Je réponds aux arguments : 1° Nos conceptions intérieures sont renfer-

---

ceptum mentis suæ patefaciat, per hoc quòd ille, cujus est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad manifestandum aliquid alteri, unum angelum alteri loqui constat.)

Respondeo dicendum, quòd in angelis est aliqua locutio. Nam, sicut dicit Gregorius, II. *Moral.*, « dignum est ut mens nostra qualitatem corporeæ locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur. » Ad intelligendum igitur qualiter unus angelus alteri loquatur, considerandum est quòd, sicut suprà diximus (qu. 82, art. 2), cùm de actibus et potentiis animæ ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primò quidem habitualiter, vel secundùm memoriam, ut Augustinus dicit. Secundò autem, ut in actu consideratum vel conceptum. Tertiò, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quòd de primo gradu in secundum transfertur intelligibile, per imperium voluntatis : unde in diffinitione habitûs, dicitur : « Quo quis utitur, cùm voluerit. » Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium, per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, putà vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis *interius verbum* vocatur. Ex hoc verò quòd conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri. Et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quàm conceptum mentis alteri manifestare.

Ad primum ergo dicendum, quòd in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo

mées en nous comme par une double barrière : d'abord par la volonté elle-même, laquelle peut garder intérieurement les conceptions de la pensée, ou les diriger vers une manifestation extérieure ; et, sous ce rapport, nul ne peut lire dans l'esprit d'un autre, si ce n'est Dieu, selon cette parole de saint Paul, I *Corinth.*, II, 11 : « Ce qui est dans l'homme, nul ne le connoît, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui réside en lui-même. » En second lieu, la pensée de l'homme est rendue invisible pour tout autre regard que le sien, par son enveloppe matérielle : aussi, lors même que la volonté dirige les conceptions de l'esprit vers une manifestation extérieure, ces conceptions n'arrivent à la connoissance d'un autre que par le moyen d'un signe sensible. C'est là ce qui fait dire à saint Grégoire, *Morale*, II : « Nous échappons aux regards des autres en nous renfermant dans le secret de notre pensée, où le corps nous environne comme un mur ; et quand nous voulons nous manifester, notre ame se produit en quelque sorte par la bouche, qui est ainsi comme la porte de son asile ; c'est par là qu'elle peut se montrer telle qu'elle est. » Mais l'ange n'a pas à vaincre de tels obstacles ; aussitôt donc qu'il veut manifester sa pensée à un autre, celui-ci la connoît.

2° La parole extérieure, qui se réalise par la voix, nous est nécessaire à cause des entraves du corps ; aussi cette parole ne peut-elle convenir à l'ange ; l'ange n'a que la parole intérieure, par laquelle il se parle non-seulement à lui-même par les conceptions de sa pensée, mais il parle encore aux autres par la volonté qu'il a de leur manifester cette pensée. C'est donc par métaphore qu'on parle de la langue des anges ; il faut entendre par là la puissance même qu'ils ont de manifester leurs pensées.

3° Quand il s'agit des bons anges qui se voient toujours réciproquement dans le Verbe, il n'est pas nécessaire de supposer un autre moyen d'attention ; car, l'un voyant toujours l'autre, y voit par là même ce qui est ordonné par rapport à lui. Mais comme les anges pouvoient se parler dans

---

clauditur : primò quidem ipsa voluntate, quæ conceptum intellectûs potest retinere interiùs, vel ad extra ordinare ; et quantum ad hoc, mentem unius nullus alius potest videre, nisi solus Deus, secundùm illud I. *Cor.*, II : « Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est. » Secundò autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis : unde, cùm etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit, II. *Moral.* : « Alienis oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis, stamus ; sed cùm manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguæ januam egredimur, ut quales sumus intrinsecùs, ostendamus. » Hoc autem obstaculum non habet angelus. Et ideo quàm citò vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum, quòd locutio exterior quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit angelo ; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solùm quòd loquatur sibi, interiùs concipiendo, sed etiam quòd ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic *lingua angelorum* metaphoricè dicitur ipsa virtus angeli, qua conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum, quòd quantum ad angelos bonos qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum ; quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt in eo quicquid est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ, sibi invicem loqui poterant, et mali an-

leur état primitif, dans le temps de leur épreuve; et comme les mauvais anges peuvent encore se parler, il faut dire que l'intellect est mû par l'intelligible, ainsi que le sens est mû par le sensible. Si donc un signe sensible frappe notre sens, il doit y avoir une puissance intelligible par laquelle l'attention de l'ange est éveillée.

ARTICLE II.

L'ange inférieur peut-il parler à l'ange supérieur?

Il paroît que l'ange inférieur ne parle pas à l'ange supérieur. 1° Sur les paroles déjà citées de saint Paul : « Si je parlois les langues des hommes et des anges, » la Glose dit : « Les paroles des anges sont des illuminations que les anges supérieurs transmettent aux anges inférieurs. » Or, les anges inférieurs n'illuminent pas les anges supérieurs, ainsi que nous l'avons dit. Donc ils ne leur parlent pas.

2° Illuminer, comme nous l'avons dit encore, c'est manifester à un autre les choses que l'on connoît. Or, c'est là parler. Donc il faut dire de la parole ce que nous disons de l'illumination.

3° Saint Grégoire dit, dans l'ouvrage déjà cité : « Dieu parle aux anges, en rendant manifestes à leur pensée les choses cachées dans sa nature. » Mais c'est là les illuminer. Donc toute parole de Dieu est une illumination. De même, par conséquent, toute parole angélique est une illumination. Donc un ange inférieur ne peut, en aucune manière, parler à un ange supérieur.

Mais le contraire résulte de l'interprétation donnée par l'Aréopagite, sur ces paroles du psaume : « Quel est ce roi de gloire? » Puisque c'est là, d'après lui, une question que les anges inférieurs adressent aux anges supérieurs.

---

geli etiam nunc sibi invicem loquuntur, dicendum est quòd, sicut sensus movetur à sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum.

ARTICULUS II.

Utrum inferior angelus superiori loquatur.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inferior angelus superiori non loquatur; quia super illud I. *Cor.*, XIII : « Si linguis hominum loquar et angelorum, » dicit Glossa quòd « locutiones angelorum sunt illuminationes quibus superiores illuminant inferiores. » Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut suprà dictum est (quæst. 106, art. 3). Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

2. Præterea, suprà dictum est (qu. 106, art. 1) quòd illuminare nihil est aliud quàm illud quod est alicui manifestum, alteri manifestare; et hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui et illuminare; et sic idem quod priùs.

3. Præterea, Gregorius dicit, II. *Moral.* (ut suprà), quòd « Deus ad angelos loquitur eo ipso quòd eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit. » Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione omnis angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo angelus inferior superiori loqui potest.

Sed contra est, quod sicut Dionysius exponit, VII. cap. *Cœlest. hier.*, inferiores angeli superioribus dixerunt : « Quis est iste rex gloriæ? »

(1) De his etiam infrà, qu. 117, art. 1; et qu. 9, de verit., art. 1; et in I. *ad Cor.*, XIII, lect., col. 2.

(CONCLUSION. — Un ange inférieur pouvant communiquer à un ange supérieur ce qu'il a conçu dans sa pensée, en tant qu'il a une volonté propre, et non par l'action directe de la volonté suprême, on doit reconnoître qu'il lui parle, sans toutefois l'illuminer.)

Les anges inférieurs peuvent parler aux anges supérieurs. Pour rendre cette proposition évidente, il faut remarquer que toute illumination chez les anges est une parole, mais que toute parole n'est pas une illumination; car, ainsi que nous l'avons dit, la parole d'un ange à un autre ange n'est autre chose que l'action par laquelle il lui manifeste sa pensée, sous l'impulsion de sa volonté propre. Or, les conceptions de notre esprit peuvent être rapportées à un double principe : d'abord à Dieu même, qui est la première vérité; puis à notre volonté propre, qui nous pousse à considérer actuellement une chose. Mais, comme la vérité est la lumière de l'intellect, et comme la règle de toute vérité est Dieu même, la manifestation de ce que nous avons conçu dans notre esprit, en tant que cela dépend de la première vérité, est à la fois une parole et une illumination; ainsi, quand un homme dit à un autre : « Le ciel a été créé par Dieu, » ou bien : « L'homme est un animal. » La manifestation de notre pensée, en tant que celle-ci dépend de notre volonté propre, ne sauroit être appelée illumination, on ne doit y voir qu'une parole; ainsi quand un homme dit à un autre : « Je veux apprendre telle chose, je veux faire ceci ou cela. » Et la raison en est que la volonté créée n'est pas la lumière ni la règle de la vérité; elle participe simplement à la lumière. Ainsi donc, communiquer une chose qui vient d'une volonté créée et considérée comme telle, ce n'est pas illuminer. Il importe peu à la perfection de mon intellect de savoir vos intentions ou vos idées; ce qui m'importe, c'est de connoître la vérité elle-même. Or, il est évident que les anges ne se trouvent dans des rangs inégaux que par rapport à ce premier principe, qui est Dieu : et

---

(CONCLUSIO. — Cùm angelus inferior ea quæ mente concepit, superiori patefaciat, prout ex sua voluntate, non autem à prima voluntate dependent, illi quidem loquitur, sed eum non illuminat.)

Respondeo dicendum, quòd angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd omnis illuminatio est locutio in angelis, sed non omnis locutio est illuminatio; quia sicut dictum est (art. 1), angelum loqui angelo nihil aliud est quàm conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat, per propriam voluntatem. Ea verò quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt, scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas, et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia verò veritas est lumen intellectûs, et regula omnis veritatis est ipse Deus, manifestatio ejus quod mente concipitur secundùm quod dependet à prima veritate, et locutio est et illuminatio : putà si unus homo dicat alii : « Cœlum est à Deo creatum, » vel : « Homo est animal. » Sed manifestatio eorum quæ dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantùm : putà si aliquis alteri dicat : « Volo hoc addiscere, volo hoc vel illud facere. » Cujus ratio est, quia voluntas creata non est lux nec regula veritatis, sed participans lucem : unde communicare ea quæ sunt à voluntate creata, in quantum hujusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectûs mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere; sed solùm quid rei veritas habeat. Manifestum est autem quòd angeli dicuntur superiores vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus : et ideo illuminatio quæ dependet à principio, quod est Deus,

voilà pourquoi l'illumination qui dépend de ce premier principe qui est Dieu, doit passer des anges supérieurs aux anges inférieurs. Mais dans l'ordre d'un autre principe, qui est la volonté propre, celui qui veut est à cet égard cause première et suprême : et voilà pourquoi la manifestation de la pensée, comme provenant de la volonté même, va de celui qui veut à un être quelconque. Sous ce rapport donc, les anges supérieurs parlent aux anges inférieurs, et réciproquement (1).

De là résulte clairement la réponse à la première et à la seconde objection.

3° Toute parole de Dieu aux anges est une illumination ; car, comme la volonté de Dieu est la règle même de la vérité, savoir ce que Dieu veut, c'est encore une perfection et une illumination pour l'intelligence créée. On ne peut raisonner de même de la volonté des anges, comme nous l'avons dit.

ARTICLE III.

L'ange parle-t-il à Dieu?

Il paroît que l'ange ne parle pas à Dieu. 1° La parole a pour unique objet de manifester quelque chose à un autre. Or, l'ange ne peut rien manifester à Dieu, qui connoît tout. Donc l'ange ne parle pas à Dieu.

(1) Les anges étant des natures immatérielles, exemptes de tout contact personnel avec un corps quelconque, quand il s'agit de nous faire une idée de leur langage, nous devons repousser bien loin de notre esprit toute pensée de signes corporels et sensibles. D'un autre côté, cependant, il n'est pas aisé de comprendre la nécessité ou même la possibilité de la parole entre des êtres spirituels. Il semble, au premier abord, que de tels êtres, jouissant de la vue intuitive de Dieu, devroient se pénétrer réciproquement, et ne pouvoir rien se cacher l'un à l'autre. Mais, s'il en étoit ainsi, on ne concevroit pas non plus la société des natures angéliques, ni même leur existence simultanée : elles s'absorberoient en quelque sorte et perdroient leur individualité dans l'unité de la nature divine. Entre ces deux écueils, les principes posés par saint Thomas nous tracent une voie aussi sûre que lumineuse. Le saint Docteur nous apprend d'abord à distinguer, dans la parole même humaine, deux éléments, qui font de cette parole l'expression parfaite de cet être composé d'une ame et d'un corps : l'élément spirituel et l'élément matériel, le verbe intérieur, comme parle l'ange de l'Ecole, et ce qui est n'est que le son ou le reflet extérieur. Nous pouvons donc séparer ces deux éléments, et concevoir le Verbe intérieur et spirituel, « cette parole, avec laquelle l'homme se parle à lui-même, comme dit Bossuet, sans bruit de paroles » C'est évidemment le seul genre de parole qui puisse convenir à des êtres spirituels.

Souvenons-nous, en second lieu, que saint Thomas a démontré dans un autre endroit de

---

olùm per superiores angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus : et ideo manifestatio eorum quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscunque. Et quantum ad hoc, et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

Et per hoc patet solutio ad primum et ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio; quia, cùm voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatæ. Sed non est eadem ratio de voluntate angeli, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm angelus Deo loquatur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo angelus non loquitur Deo.

2° Parler, c'est diriger vers un autre les conceptions de son propre intellect, comme nous venons de le dire à l'article premier. Mais l'ange dirige toujours ses conceptions vers Dieu. Si donc il lui parle quelquefois, il lui parle toujours; et cela semble répugner, puisque l'ange parle quelquefois à l'ange. Donc il paroît que l'ange ne parle jamais à Dieu.

Mais le contraire est formellement exprimé dans l'Ecriture, *Zach.*, I, 12: « L'ange répondit à Dieu et lui dit : Dieu des armées, jusqu'à quand n'aurez-vous pas pitié de Jérusalem? » Donc l'ange parle à Dieu.

(Conclusion. — Si les anges parlent à Dieu, ce n'est pas pour lui manifester quelque chose, c'est uniquement, ou pour consulter sa volonté, ou pour admirer sa grandeur suprême.)

La parole de l'ange consiste, comme nous l'avons dit, dans la direction de sa pensée vers un autre. Or, une chose peut être dirigée vers quelqu'un de deux manières : d'abord pour lui transmettre un bien réel; c'est ainsi que dans les choses naturelles, l'être actif est ordonné par rapport à l'être passif; c'est encore ainsi que, dans la parole humaine, le maître est ordonné par rapport au disciple. Dans ce sens, l'ange ne parle pas à Dieu; il ne lui parle ni de ce qui appartient à la vérité des choses, ni de ce qui dépend de la volonté créée; car Dieu est le principe et l'auteur de toute vérité et de toute volonté. Une chose, en second lieu, peut se diriger vers une autre pour en recevoir au contraire un bien; ainsi, dans les choses naturelles, le passif est ordonné par rapport à l'actif, et, dans la parole

la Somme, en traitant des lois constitutives de l'être spirituel, que la volonté peut mouvoir l'intellect. Sans doute, il ne s'agissoit encore là que de l'exercice propre de l'intellect, ou de la connoissance, c'est-à-dire, du verbe intérieur et personnel. Mais des principes établis dans cette thèse, suivent logiquement ceux qui lui servent à prouver maintenant qu'une nature intellectuelle peut diriger sa pensée vers une autre nature semblable, par un genre de manifestation propre à de telles existences. Si la volonté créée peut agir sur la formation de la parole interne, à plus forte raison pourra-t-elle agir sur la communication de cette même parole. Elle est donc libre de la transmettre à qui elle veut; et le Créateur n'a pu lui en refuser les moyens. Il résulte ultérieurement de là, que l'intelligence créée n'agit pas uniquement comme instrument de l'intelligence incréée, qu'elle a son action propre, une sorte d'initiative, et qu'elle est ainsi constituée dans son être individuel.

---

2. Præterea, loqui est ordinare conceptum intellectûs ad alterum, ut dictum est (art. 1). Sed angelus semper conceptum suæ mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur. Quod potest videri aliquibus inconveniens, cùm aliquando angelus angelo loquatur. Videtur ergo quòd angelus nunquam loquatur Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Zach.*, I : « Respondit Angelus Deo, et dixit : Domine exercituum, usquequo non misereberis Jerusalem. » Loquitur ergo angelus Deo.

(Conclusio. — Angeli non loquuntur Deo ut illi quidpiam manifestent, sed illi loqui dicitur vel consulendo illius voluntatem de agen- vel illius excellentiam admirando.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, locutio angeli est per hoc quòd conceptio mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo ad hoc quòd communicet aliquid alteri, sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens, et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum. Et quantum ad hoc nullo modo angelus loquitur Deo, neque de his quæ ad rerum veritatem pertinent, neque de his quæ dependent à voluntate creata; quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat : sicut in rebus naturalibus, passivum ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum. Et hoc modo angelus

humaine, le disciple par rapport au maître. Dans ce sens, l'ange parle à Dieu, soit pour interroger la volonté divine, qu'il désire accomplir, soit pour admirer la grandeur suprême, qu'il ne sauroit jamais embrasser. C'est ce que dit saint Grégoire, toujours dans le livre que nous avons cité : « Les anges parlent à Dieu, quand de la considération de ce qu'ils ont en eux-mêmes ils s'élèvent, par un mouvement d'admiration, à la contemplation de Dieu. »

Je réponds aux arguments : 1° La parole n'a pas toujours pour objet de manifester quelque chose à un autre; celui qui parle se propose, au contraire, souvent d'apprendre quelque chose, comme le disciple qui interroge son maître.

2° Si l'on considère la parole par laquelle les anges louent, admirent et bénissent Dieu, on peut dire que les anges parlent toujours à Dieu; mais, si l'on considère la parole par laquelle ils interrogent la sagesse divine sur les œuvres qu'ils doivent accomplir, on doit dire qu'ils ne lui parlent que pour l'interroger sur la chose touchant laquelle ils désirent être illuminés.

ARTICLE IV.

La distance des lieux fait-elle quelque chose à la parole angélique?

Il paroît que la distance des lieux fait quelque chose à la parole angélique. 1° Saint Jean Damascène dit, *De fide orth.*, I, 17 : « Où l'ange se trouve, c'est là qu'il agit. » Or, la parole est une action. Donc, puisque l'ange existe dans un lieu déterminé, il semble que sa parole doive être circonscrite par ce même lieu.

2° Celui qui parle crie à cause de la distance qui le sépare de celui à qui il veut parler. Mais le Prophète dit, en parlant des Séraphins, *Is.*, VI :

---

loquitur Deo, vel consulendo divinam voluntatem de agendis, vel ejus excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando. Sicut Gregorius dicit, II. *Moral.* (ut suprà), quòd « angeli loquuntur Deo, cùm per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt. »

Ad primum dicendum, quòd locutio non semper est ad manifestandum alteri, sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cùm discipulus quærit aliquid à magistro.

Ad secundum dicendum, quòd locutione qua angeli loquuntur Deo, laudantes ipsum et admirantes, semper angeli Deo loquuntur; sed locutione qua ejus sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

ARTICULUS IV.

Utrùm localis distantia operetur aliquid in locutione angelica.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. Sicut enim dicit Damascenus : « Angelus ubi est, ibi operatur. » Locutio autem est quædam operatio angeli. Cùm ergo angelus sit in determinato loco, videtur quòd usque ad determinatam loci distantiam angelus loqui possit.

2. Præterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed *Isai.*, VI, dicitur de Seraphim, quòd « clamat alter ad alterum. »

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 2 ad 6; ut et dist. 11, qu. 2, art. 3 ad 3; et qu. 9, de verit., art. 6.

« L'un crie vers l'autre. » Il paroît donc que, dans la parole des anges, la distance des lieux fait quelque chose.

Mais le contraire résulte de ce qui est dit dans l'Evangile, *Luc*, XVI, puisque le riche tombé dans l'enfer parloit à Abraham, sans en être empêché par la distance des lieux. Bien moins, par conséquent, cette distance peut-elle empêcher un ange de parler à un autre.

(Conclusion. — La parole des anges, consistant dans une simple opération intellectuelle, ne sauroit rencontrer un obstacle dans la distance des lieux.)

Il résulte clairement de ce que nous avons dit, que la parole de l'ange consiste dans une opération intellectuelle. Or, l'opération intellectuelle de l'ange est entièrement indépendante des conditions de temps et de lieu; car notre opération intellectuelle même fait abstraction de ces deux conditions; elle n'en dépend que par les images reçues, lesquelles n'existent pas chez les anges. Or, ce qui est affranchi des conditions de temps et de lieu ne sauroit être modifié par les époques ou les distances. Donc la distance locale ne peut apporter aucun empêchement à la parole des anges.

Je réponds aux arguments : 1° La parole de l'ange, quoique perçue par un autre, est, comme nous l'avons dit, une parole intérieure; et, par conséquent, elle réside dans l'ange qui parle; elle est là où l'ange se trouve. Mais comme la distance locale n'empêche pas un ange d'en voir un autre, elle ne l'empêche pas non plus de découvrir en lui une pensée qui le regarde : et c'est là percevoir la parole.

2° Le cri dont il est ici parlé n'est pas celui d'une voix corporelle, il n'est pas motivé par la distance des lieux; mais il exprime, ou bien la grandeur de la chose qui est dite, ou bien la grandeur de l'amour avec lequel elle est dite; d'où vient cette réflexion de saint Grégoire, *Morale*, II : « Un homme n'élève pas la voix quand il est pressé d'un médiocre désir. »

Ergo videtur quòd in locutione angelorum aliquid operetur localis distantia.

Sed contra est, quòd sicut dicitur *Luc.*, XVI, dives in inferno positus loquebatur Abrahæ, non impediente locali distantia. Multò igitur minùs localis distantia potest impedire locutionem unius angeli ad alterum.

(Conclusio. — In locutione angelorum, cùm in intellectuali operatione consistat, nullum impedimentum præstat localis distantia.)

Respondeo dicendum, quòd locutio angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet. Intellectualis autem operatio angeli omnino abstracta est à loco et tempore; nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab *hic* et *nunc*, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quæ in angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum à loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

Ad primum ergo dicendum, quòd locutio angeli (sicut dictum est) est locutio interior, quæ tamen ab alio percipitur : et ideo est in angelo loquente, et per consequens ubi est angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus angelus alium videre possit, ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur. Quod est ejus locutionem percipere.

Ad secundum dicendum, quòd clamor ille non est vocis corporeæ, quæ fit propter distantiam loci, sed significat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem affectûs, secundùm quod dicit Gregorius, II. *Moral.*: « Tantò quisque minùs clamat, quantò minùs desiderat. »

ARTICLE V.

La parole d'un ange à l'autre est-elle connue de tous?

Il paroît que la parole d'un ange à l'autre est connue de tous. 1° Si la parole d'un homme à l'autre n'est pas entendue de tous, cela vient de la trop grande distance des lieux. Mais la distance des lieux ne fait rien à la parole de l'ange. Donc la parole d'un ange à l'autre est connue de tous.

2° La puissance intellective est une chose commune à tous les anges. Si donc une conception de l'un d'eux est connue de celui à qui elle s'adresse, il faut qu'elle soit également connue de tous les autres.

3° L'illumination est une sorte de langage. Mais l'illumination qu'un ange transmet à un autre parvient à tous les anges, selon la parole déjà citée de saint Denis : « Toute existence céleste communique aux autres la lumière qu'elle a reçue. » Donc la parole d'un ange à l'autre parvient à tous les anges.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car, si deux hommes ont le pouvoir de se parler seul à seul, à plus forte raison, cela doit-il avoir lieu chez les anges.

(Conclusion. — Un ange pouvant avoir un motif de communiquer sa pensée à l'un et non à l'autre, sa parole doit pouvoir être perçue par l'un d'eux, à l'exclusion de tous les autres.)

D'après ce que nous avons dit, la conception d'un ange peut être perçue par un autre, à cause de la direction qui lui est donnée par la volonté de celui qui l'a eue. Or, on peut avoir un motif de transmettre une pensée à l'un et non à l'autre; et voilà pourquoi cette conception peut être transmise à un ange en particulier. C'est ainsi que la parole d'un ange peut

---

ARTICULUS V.

Utrùm locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inæqualis loci distantia. Sed in locutione angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est (art. 9). Ergo uno angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Præterea, omnes angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Præterea, illuminatio est quædam species locutionis. Sed illuminatio unius angeli ab altero pervenit ad omnes angelos; quia, ut Dionysius dicit, XV. *Cœlest. hierarch.* (ut jam suprà), « unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat. » Ergo et locutio unius angeli ad alterum, ad omnes perducitur.

Sed contra est, quòd unus homo potest alteri soli loqui. Multò igitur magis hoc in angelis esse potest.

(Conclusio. — Cùm unus angelus proprium conceptum mentis ordinare possit ex aliqua causa ad unum et non ad alterum, locutionem unius angeli potest percipere unus absque aliis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, conceptus mentis unius angeli percipi potest ab altero, per hoc quòd ille cujus est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum et non ad alterum : et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis. Et sic locutionem unius angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis; non quidem impediente distantia locali, sed

être entendue d'un autre et non de tous, non à cause de la distance locale, mais par la volonté de celui qui parle.

De là résulte la réponse à la première et à la seconde objection.

3° Toute illumination provient de la première source de la vérité, qui est aussi le principe commun de tous les anges ; et dès lors, les illuminations leur sont aussi communes. Mais la parole peut avoir sa source dans le principe même de la volonté créée, ce qui est le propre de chaque ange ; et voilà pourquoi les paroles puisées à cette source ne sont pas destinées à tous les anges.

QUESTION CVIII.

De la division des anges par hiérarchies et par ordres.

Il faut ensuite examiner la division des anges par hiérarchies et par ordres. Car nous avons dit que les anges d'un ordre supérieur illuminent ceux d'un ordre inférieur, mais non réciproquement. Sur ce sujet, huit questions se présentent : 1° Tous les anges ne forment-ils qu'une seule hiérarchie ? 2° Dans une hiérarchie, n'y a-t-il qu'un seul ordre ? 3° Dans un ordre, y a-t-il plusieurs anges ? 4° La distinction des hiérarchies et des ordres est-elle fondée sur la nature ? 5° Quels sont les noms et les propriétés de chacun des ordres ? 6° Quels sont les rapports des ordres entre eux ? 7° Les ordres demeureront-ils après le jour du jugement ? 8° Les hommes sont-ils pris pour faire partie des ordres angéliques ?

---

hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est.

Unde patet responsio ad primum et ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd illuminatio est de his quæ emanant à prima regula veritatis, quæ est principium commune omnium angelorum ; et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ, quod est proprium unicuique angelo ; et ideo non oportet quòd hujusmodi locutiones sint omnibus communes.

QUÆSTIO CVIII.

De ordinatione angelorum secundùm hierarchias et ordines, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de ordinatione angelorum secundùm hierarchias et ordines. Dictum est enim quòd superiores illuminant inferiores, et non è converso.

Circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm omnes angeli sint unius hierarchiæ. 2° Utrùm in una hierarchia sit unus tantùm ordo. 3° Utrùm in uno ordine sint plures angeli. 4° Utrùm distinctio hierarchiarum et ordinum sit à natura. 5° De nominibus et proprietatibus singulorum ordinum. 6° De comparatione ordinum ad invicem. 7° Utrùm ordines durent post diem judicii. 8° Utrùm homines assumantur ad ordines angelorum.

ARTICLE I.

Tous les anges ne forment-ils qu'une seule hiérarchie?

Il paroît que tous les anges ne forment qu'une hiérarchie. 1° Les anges, occupant le rang le plus élevé parmi les créatures, doivent être parfaitement disposés. Mais la disposition la plus excellente consiste à ranger la multitude sous le gouvernement d'un seul, comme le montre le Philosophe, *Metaph.*, XII, et *Politic.*, III. Donc la hiérarchie n'étant autre chose qu'un gouvernement sacré, il semble que les anges appartiennent à une seule hiérarchie.

2° Saint Denis, *De cœl. Hier.*, III, dit que « la hiérarchie est un ordre, une science, et une action. » Or tous les anges sont dans le même ordre de rapports avec Dieu, qui est l'objet de leur connoissance et le régulateur de leurs actions. Donc tous les anges appartiennent à une seule hiérarchie.

3° Le gouvernement sacré appelé hiérarchie convient aux hommes et aux anges. Or les hommes ne forment qu'une seule hiérarchie. Donc, les anges aussi ne forment qu'une seule hiérarchie.

Mais, au contraire, saint Denis, *De cœl. Hier.*, VI, distingue trois hiérarchies d'anges (1).

(1) Deux Pères de l'Eglise, saint Denis et saint Grégoire, l'un dans son traité de la *Hiérarchie*, l'autre dans plusieurs passages de ses *Homélies*, ont principalement fourni à saint Thomas les précieux éléments qu'il met en œuvre dans cette intéressante et remarquable théorie, où il nous montre, en quelque sorte, la constitution intime de la cité angélique. A ces deux sources, aussi pures qu'élevées, il faut en ajouter une qui les domine, et dont elles doivent être regardées comme les fécondes dérivations. C'est l'Ecriture sainte. Mais quoique le Père grec et le Père latin se trouvent nécessairement avoir puisé à une source commune, on reconnoît, dans leurs aperçus et leurs déductions, deux caractères fort distincts. Le génie du premier le pousse à découvrir la nature des fonctions angéliques et celle de leurs rapports, dans les noms mêmes des anges, tels qu'ils nous sont donnés par les Livres saints ; il raisonne, pour ainsi dire, *à priori*, et descend des principes aux actions extérieures, aux divers ministères de ces purs esprits. Le second suit presque toujours une marche opposée ; il remonte

---

ARTICULUS I.

Utrùm omnes angeli sint unius hierarchiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd omnes angeli sint unius hierarchiæ. Cùm enim angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere quòd sint optimè dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis secundùm quòd continetur sub uno principatu, ut patet per Philosophum, XII. *Metaphys.* et in III. *Polit.* Cùm ergo hierarchia nihil sit aliud quàm sacer principatus, videtur quòd omnes angeli sint unius hierarchchiæ.

2. Præterea, Dionysius dicit in III. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « hierarchia est ordo, scientia et actio. » Sed omnes angeli conveniunt in uno ordine ad Deum quem cognoscunt, et à quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes angeli sunt unius hierarchiæ.

3. Præterea, sacer principatus, qui dicitur hierarchia (2), invenitur in hominibus et angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiæ. Ergo etiam omnes angeli sunt unius hierarchiæ.

Sed contra est, quòd Dionysius, VI. cap. *Cœlest. hierarch.*, distinguit tres hierarchias angelorum.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 1; et in Dionysium, lib. II, col. 6.
(2) Ex notione græcæ vocis ἱεραρχία, nimirum ab ἱερὸς, quod significat *sacrum*, et ab ἀρχὴ, quod significat *principatum*.

(CONCLUSION. — Considérés par rapport à leur chef unique, lequel est Dieu, les anges et toutes les créatures raisonnables appartiennent à une même hiérarchie; considérés par rapport à la multitude rangée sous le gouvernement de ce chef, les anges ne forment une seule hiérarchie ni avec les hommes, ni entre eux, mais ils constituent entre eux trois hiérarchies.)

Une hiérarchie n'est, comme on l'a dit, qu'une principauté sacrée. Le nom de principauté comprend deux choses : le prince lui-même, et la multitude rangée sous son obéissance. Dieu étant l'unique prince, non-seulement de tous les anges, mais aussi des hommes et de toute créature, non-seulement les anges, mais encore toutes les créatures raisonnables capables de participer aux choses sacrées, ne forment qu'une hiérarchie. Dans ce sens, saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, I : « Il y a deux cités ou sociétés : l'une formée par les anges et les hommes bons, l'autre par les mauvais. » Mais si l'on considère la principauté du côté de la multitude rangée sous le gouvernement du prince, cette principauté est dite une, lorsque la multitude peut être gouvernée d'une seule et même manière. Ceux qui ne peuvent être gouvernés par le prince, de la même manière, appartiennent à des principautés différentes. Ainsi il y a, sous un même

des ministères connus aux propriétés intimes des anges, et, par là même, à leurs rapports de subordination et d'honneur. Au résultat, la classification établie est la même, à part une seule différence, signalée du reste et expliquée par saint Thomas.

Notre saint docteur ne se contente pas de recueillir et de coordonner les enseignements de la tradition, touchant les hiérarchies et les ordres angéliques; il en fait une exposition complète et raisonnée. C'est dans de semblables matières qu'on est heureux de voir l'œil profond du métaphysicien s'illuminer des clartés supérieures de la théologie, mais pour les refléter à son tour avec plus de puissance et d'éclat. Nous ne sachons pas qu'il ait été rien écrit sur les anges de plus largement ou de plus vigoureusement conçu, que ce que nous en dit le docteur angélique. Nous ne serions pas étonnés même que ses admirables travaux sur la nature, les fonctions et les rapports des intelligences dégagées des sens, n'eussent beaucoup contribué à lui faire décerner le titre glorieux qu'il porte dans l'Ecole.

Certains hérétiques, surtout dans ces derniers temps, quand ils n'ont pas osé nier entièrement l'existence des anges, ont repoussé leurs hiérarchies comme des rêveries scolastiques. Calvin s'en moque dans ses *Institutions*. Mais que prouve tout cela? Eh, mon Dieu, ce que prouvoit, par exemple, le rire de la philosophie voltairienne : l'ignorance de l'orgueil, ou bien l'orgueil de l'ignorance. Il est des hommes qui, non-seulement ignorent les travaux faits sur les questions dont ils osent parler, mais ne se doutent même pas de l'importance et de la grandeur de ces questions considérées en elles-mêmes.

(CONCLUSIO. — Ex parte principis unius, scilicet Dei, omnes angeli et rationales creaturæ unius sunt hierarchiæ; ex parte verò multitudinis ordinatæ sub principe, angeli nec cum hominibus, nec inter se, sunt unius hierarchiæ, sed ipsi inter se angeli tres constituunt hierarchias.)

Respondeo dicendum, quòd hierarchia est sacer principatus, ut dictum est. In nomine autem principatûs duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. Quia igitur unus est Deus princeps, non solùm omnium angelorum, sed etiam hominum et totius creaturæ; ideo non solùm omnium angelorum, sed etiam totius rationalis creaturæ, quæ sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia. Secundùm quod Augustinus dicit in XII. *De Civit. Dei*, « duas esse civitates, hoc est societates, unam in angelis bonis et hominibus, alteram in malis. » Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatæ sub principe, sic unus principatus dicitur secundùm quòd multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quæ verò non possunt secundùm eumdem modum gubernari à principe, ad diversos principatus pertinent :

roi, plusieurs cités gouvernées par des lois et des ministres différents. Or il est manifeste que les hommes reçoivent les illuminations divines, autrement que les anges. Car les anges les reçoivent dans leur pureté intelligible, et les hommes les reçoivent sous le voile des choses sensibles, comme le dit saint Denis, *De cœl. Hier.*, I. C'est pourquoi il faut distinguer la hiérarchie humaine de la hiérarchie angélique : et de la même manière on distingue dans les anges trois hiérarchies. Car nous avons dit, à l'article de la connoissance des anges, que les anges les plus élevés ont une connoissance de la vérité plus universelle que les anges moins élevés. Or l'étendue de cette connoissance universelle peut avoir, dans les anges, trois degrés distincts : car les raisons des choses sur lesquelles les anges sont éclairés, peuvent être envisagées de trois manières. D'abord en tant qu'elles procèdent du premier principe universel, qui est Dieu. Et cette manière convient à la première hiérarchie, qui est en rapport immédiat avec Dieu, et est comme placée dans les vestibules de la divinité, suivant l'expression de saint Denis, *De cœl. Hier.*, VII. En second lieu, en tant que ces raisons dépendent des causes universelles créées, lesquelles se multiplient déjà d'une certaine façon : cette manière convient à la seconde hiérarchie. Troisièmement enfin, en tant que ces raisons sont appliquées à chaque chose suivant la dépendance où elle est vis-à-vis de ses causes particulières : et cette manière convient à la dernière hiérarchie ; ce qui se verra plus pleinement lorsqu'il s'agira de chaque ordre en particulier. Ainsi donc, on distingue plusieurs hiérarchies, du côté de la multitude soumise au même chef. D'où il est clair que ceux-là se trompent et parlent contre l'intention de saint Denis, qui mettent dans les personnes divines une hiérarchie qu'ils nomment *super-céleste*. Car, dans les personnes divines, il y a bien un ordre de nature, mais non de hiérarchie, lequel, comme le dit saint Denis, *De cœl. Hier.*, III, consiste en ce que

---

sicut sub uno rege sunt diversæ civitates, quæ diversis reguntur legibus et ministris. Manifestum est autem quòd homines alio modo divinas illuminationes percipiunt, quàm angeli. Nam angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines verò percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit, I. *Cœlest. hierarch.* Et ideo oportet distingui humanam hierarchiam ab angelica ; et per eumdem modum in angelis tres hierarchiæ distinguuntur. Dictum est enim suprà, dum de cognitione angelorum ageretur, quòd superiores angeli habent universaliorem cognitionem veritatis, quàm inferiores. Hujusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundùm tres gradus in angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum, de quibus angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primò quidem secundùm quòd procedunt à primo principio universali, quod est Deus. Et iste modus convenit primæ hierarchiæ, quæ immediatè ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit, VII. cap. *Cœlest. hierarch.* Secundò verò, prout hujusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quæ jam aliquo modo multiplicantur ; et hic modus convenit secundæ hierarchiæ. Tertio autem modo, secundùm quòd hujusmodi rationes applicantur singulis rebus prout dependent à propriis causis ; et hic modus convenit infimæ hierarchiæ. Quod pleniùs patebit, cùm de singulis ordinibus agetur. Sic igitur distinguuntur hierarchiæ ex parte multitudinis subjectæ. Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam, quam vocant *supercœlestem*. In divinis enim personis est quidam ordo naturæ, sed non hierarchiæ. Nam ut Dionysius dicit, III. cap. *Cœlest. hierarch.*,

les uns sont purifiés, illuminés et perfectionnés, tandis que les autres purifient, illuminent et perfectionnent; ce que jamais nous n'oserions admettre dans les personnes divines.

Je réponds aux arguments : 1° Cette première objection considère la principauté du côté du prince, parce qu'il est très-bon que la multitude soit régie par un seul prince, comme l'indique en plusieurs endroits le Philosophe.

2° Quant à la connoissance de Dieu lui-même, que tous les anges voient de la même manière, c'est-à-dire dans son essence, on ne distingue pas parmi eux de hiérarchies, mais bien quant aux raisons des choses créées, comme nous venons de le dire.

3° Tous les hommes appartiennent à une seule espèce, et une seule manière de comprendre leur est également naturelle. Il n'en est pas de même des anges. D'où il n'y a point de parité.

ARTICLE II.

Dans une hiérarchie y a-t-il plusieurs ordres?

Il paroît que, dans une hiérarchie, il n'y a pas plusieurs ordres. 1° L'objet défini se multiplie en même temps que se multiplie celui par lequel on le définit. Or la hiérarchie, d'après saint Denis, est un ordre. Donc, s'il y a plusieurs ordres, il y aura plusieurs hiérarchies, et non pas une seule.

2° Des ordres différents constituent différents degrés, et les degrés, dans les êtres spirituels, résultent de la diversité des dons spirituels. Or, dans les anges, tous les dons spirituels sont communs, parce qu'ils ne possèdent rien en particulier. Donc il n'y a pas d'ordres différents parmi les anges.

3° Dans la hiérarchie ecclésiastique, les ordres se distinguent d'après

---

ordo hierarchiæ est alios quidem purgari, et illuminari, et perfici, alios autem purgare, et illuminare, et perficere. Quod absit ut in divinis personis ponamus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de principatu ex parte principis; quia optimum est quòd multitudo regatur ab uno principe, ut Philosophus in pluribus locis intendit (jam superiùs qu. 101, art. 3, indicatis).

Ad secundum dicendum, quòd quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo, scilicet per essentiam, vident, non distinguuntur in angelis hierarchiæ, sed quantum ad rationes rerum creatarum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis. Non sic autem est in angelis; unde non est similis ratio.

ARTICULUS II.

Utrùm in una hierarchia sint plures ordines.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in una hierarchia non sint plures ordines. Multiplicata enim diffinitione multiplicatur et diffinitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit (III. *De cœl. hierarch.*, ut suprà), est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multæ.

2. Præterea, diversi ordines sunt diversi gradus, et gradus in spiritualibus constituuntur secundùm diversa dona spiritualia. Sed in angelis omnia dona spiritualia sunt communia, quia nihil ibi singulariter possidetur. Ergo non sunt diversi ordines angelorum.

3. Præterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundùm *purgare, illu-*

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 80; et in I. *ad* *H.*, cap., lect. 7, col. 2.

ses trois actions, à savoir, purifier, illuminer et perfectionner; car l'ordre des diacres a pour fonction propre celle de *purifier;* l'ordre des prêtres a la fonction d'*illuminer;* l'ordre des évêques, celle de *perfectionner,* comme le dit saint Denis, *De eccl. Hier.*, V. Or chaque ange illumine, purifie et perfectionne. Donc, il n'y a point distinction d'ordres parmi les anges.

Mais le contraire est exprimé par saint Paul, *Ephes.*, I, 20, où il dit que « Dieu a établi Jésus-Christ au-dessus des principautés, des puissances, des vertus, des dominations, » lesquelles sont des ordres d'anges distincts, et appartiennent, pour quelques-unes, à une seule hiérarchie, comme on le verra plus bas.

(Conclusion. — Dans toute hiérarchie, on distingue trois ordres divers : l'ordre supérieur, l'ordre intermédiaire, et l'ordre inférieur, d'après les fonctions et les actes divers des anges.)

D'après ce qui a été dit, une hiérarchie est une principauté, c'est-à-dire une multitude ordonnée uniformément sous le gouvernement d'un prince. Or, dans la multitude, il n'y auroit point d'ordre, mais confusion, s'il n'y avoit pas des ordres divers. Ainsi, l'idée même de hiérarchie demande une diversité d'ordres. Cette diversité d'ordres est en rapport avec la diversité des actes et des fonctions : dans une ville, par exemple, il y a des ordres divers suivant la diversité des actes; car autre est l'ordre des juges, autre celui des soldats, des laboureurs, et ainsi des autres. Mais, pour nombreux que soient les ordres d'une cité, tous peuvent être ramenés à trois, correspondant à ces trois choses qu'on remarque dans toute multitude parfaite, le principe, le moyen et la fin. D'où il y a, dans les cités, trois ordres d'hommes. Les uns sont élevés au-dessus des autres, comme les nobles; les autres occupent le dernier rang, comme la populace; les autres, un rang intermédiaire, comme la bourgeoisie. De même,

---

minare et *perficere;* nam ordo diaconorum est *purgativus,* sacerdotum *illuminativus,* episcoporum *perfectivus,* ut Dionysius dicit, V. cap. *Ecclesiast. hierarch.* Sed quilibet angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in angelis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Ephes.,* quòd « Deus constituit Christum hominem supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem; » qui sunt diversi ordines angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infrà patebit (art. 6).

(Conclusio. — In omni hierarchia distinguuntur tres ordines diversi, summus, medius et infimus, secundùm varia angelorum officia et actus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), una hierarchia est unus principatus, id est, una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiæ requirit ordinum diversitatem. Quæ quidem diversitas ordinum secundùm diversa officia et actus consideratur, sicut patet quòd in una civitate sunt diversi ordines, secundùm diversos actus; nam alius est ordo judicantium, et alius pugnantium, et alius laborantium in agris, et sic de aliis. Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundùm quòd quælibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur. Quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur et in qualibe

dans chaque hiérarchie angélique, les ordres se distinguent d'après la diversité des actes et des fonctions; et cette diversité se ramène à trois points, ce qu'il y a de plus élevé, d'intermédiaire et de plus bas. C'est pourquoi saint Denis a mis trois ordres dans chaque hiérarchie.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot ordre s'emploie dans deux sens : Il désigne d'abord la coordination elle-même, qui comprend au-dessous d'elle plusieurs degrés; dans ce sens, la hiérarchie est appelée ordre. Il désigne aussi un degré; et dans ce sens, on dit que, dans une hiérarchie, il y a plusieurs ordres.

2° Dans la société angélique toutes choses sont communes sans doute; il y a des choses cependant qui sont possédées d'une manière plus excellente par les uns que par les autres. Une chose est possédée plus parfaitement par celui qui la peut communiquer que par celui qui ne peut le faire; ainsi, cet objet possède plus parfaitement la chaleur, qui peut la communiquer, que l'objet qui ne le peut; et celui-là sait plus parfaitement qui peut enseigner, que celui qui ne le peut. De plus celui-là possède un don à un degré plus parfait qui peut le communiquer d'une manière plus parfaite; ainsi celui-là est un maître plus parfait qui enseigne une science plus élevée. C'est d'après cette comparaison qu'il faut juger la diversité des degrés ou des ordres parmi les anges, selon la diversité de leurs actes et de leurs fonctions.

3° L'ange qui occupe le dernier degré est supérieur à l'homme qui, dans notre hiérarchie, occupe le premier, selon cette parole, *Matth.*, XI, 11 : « Celui qui est le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui (Jean-Baptiste), lequel cependant, parmi les enfants nés de la femme, n'a pas vu s'en élever de plus grand que lui. » D'où l'ange qui, dans la hiérarchie céleste, occupe le dernier rang, peut non-seulement purifier, mais aussi illuminer et perfectionner d'une manière plus élevée que les ordres de notre hiérarchie. Par suite, ce n'est pas d'après

---

hierarchia angelica ordines distinguuntur secundùm diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum. Et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius ponit tres ordines (ut lib. *De cœlest. hierarch.* patet, cap. 7, 8 et 9).

Ad primum ergo dicendum, quòd *ordo* dupliciter dicitur. Uno modo, ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus; et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur *ordo* gradus unus; et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiæ.

Ad secundum dicendum, quòd in societate angelorum omnia possidentur communiter; sed tamen quædam excellentiùs habentur à quibusdam, quàm ab aliis. Unumquodque autem per- ...etur ab eo qui potest illud commu- ... ab eo qui non potest : sicut perfectiùs est calidum quod potest calefacere, quàm quod non potest; et perfectiùs scit qui potest docere, quàm qui non potest. Et quantò perfectiùs donum aliquis communicare potest, tantò in perfectiori gradu est : sicut in perfectiori gradu magisterii est, qui potest docere altiorem scientiam. Et secundùm hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum vel ordinum in angelis, secundùm diversa officia et actus.

Ad tertium dicendum, quòd inferior angelus est superior supremo homine nostræ hierarchiæ, secundùm illud *Matth.*, XI : « Qui minor est in regno cœlorum, major est illo, » scilicet Joanne Baptista, quo « nullus major inter natos mulierum surrexit. » Unde minor angelus cœlestis hierarchiæ potest non solùm purgare, sed illuminare et perficere, et altiori modo quàm ordines nostræ hierarchiæ. Et sic, secundùm dis-

les différences qui existent entre ces actions qu'on distingue les ordres célestes, mais d'après d'autres différences existant entre leurs actions.

ARTICLE III.

Dans un ordre y a-t-il plusieurs anges?

Il paroît que dans un ordre il n'y a pas plusieurs anges. 1° On a dit plus haut que tous les anges sont inégaux entre eux. Or les choses égales peuvent seules appartenir à un même ordre. Donc dans un ordre il n'y a pas plusieurs anges.

2° Lorsqu'une chose peut suffisamment se faire d'une manière, il est superflu de la faire de plusieurs. Or, ce qui regarde une fonction angélique peut suffisamment se faire par le ministère d'un seul ange. De même que par un seul soleil se fait suffisamment ce qui appartient à la fonction du soleil, et d'une manière d'autant plus parfaite que l'ange est plus élevé en perfection au-dessus du corps céleste. Donc si les ordres se distinguent d'après les fonctions, comme on l'a dit, il devient superflu qu'il y ait plusieurs anges dans un seul ordre.

3° On a dit précédemment que tous les anges sont inégaux. Donc, si dans un ordre il y a plusieurs anges, par exemple, trois ou quatre, le moins élevé de l'ordre supérieur aura plus de traits de ressemblance avec le plus élevé de l'ordre inférieur qu'avec le plus élevé de son ordre : et ainsi il ne semble pas appartenir davantage à l'ordre de celui-ci qu'à l'ordre de celui-là. Donc, dans un ordre il n'y a pas plusieurs anges.

Mais le contraire est renfermé dans ces mots d'*Isaïe*, VI, 3 : « Les Séraphins criaient l'un à l'autre. » Donc dans l'ordre des Séraphins il y a plusieurs anges.

(CONCLUSION. — Dans chacun des ordres à nous connus il y a plusieurs

---

tinctionem harum actionum non distinguuntur cœlestes ordines, sed secundùm alias differentias actionum.

ARTICULUS III.

Utrum in uno ordine sint plures angeli.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd in uno ordine non sint plures angeli. Dictum est enim suprà (qu. 47, art. 2, et qu. 50, art. 4), omnes angelos inæquales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quæ sunt æqualia. Ergo plures angeli non sunt unius ordinis.

2. Præterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quòd fiat per multa. Sed illud quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum angelum, multò magis quàm per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis (1), quantò perfectior est angelus cœlesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundùm officia, ut dictum est (art. 2), superfluum est quòd sint plures angeli unius ordinis.

3. Præterea, suprà dictum est (art. 1), quòd omnes angeli sunt inæquales. Si ergo plures angeli sunt unius ordinis, putà tres vel quatuor, infimus superioris ordinis magis conveniet cum supremo inferioris, quàm cum supremo sui ordinis; et sic non videtur quòd magis sit unius ordinis cum hoc, quàm cum illo. Non igitur sunt plures angeli unius ordinis.

Sed contra est, quod *Isai.*, VI, dicitur, quòd « Seraphim clamabant alter ad alterum. » Sunt

(1) Qui proinde unus tantùm est, et ideo Sol appellatur quasi *solus;* nempe vel *quia solus ex omnibus sideribus est tantus; vel quia cùm est exortus obscuratis omnibus solus apparet;* ait ipse Cicero, lib. II *De natura Deorum*, paulò ante medium.

anges; mais chaque ange a un ordre particulier que nous ne connoissons pas.)

Celui qui connoît parfaitement certaines choses peut distinguer en elles jusqu'aux moindres particularités leurs actes, leurs vertus et leur nature. Celui qui ne les connoît qu'imparfaitement ne les peut distinguer que d'une manière générale; et cette distinction repose sur un plus petit nombre d'objets. Car celui qui connoît imparfaitement les choses naturelles distingue leurs ordres d'une manière générale, mettant dans un ordre les corps célestes, dans un autre les corps inférieurs inanimés, dans un autre les plantes, dans un autre les animaux. Celui, au contraire, qui connoîtroit plus parfaitement les choses naturelles pourroit distinguer dans les corps célestes et dans chacun des autres ordres, de nouveaux ordres distincts. Nous ne connoissons qu'imparfaitement les anges et leurs fonctions, comme dit saint Denys, *De cœl. Hier.*, 6. Par suite, nous ne pouvons distinguer les ordres et les fonctions des anges qu'en général, en tant que plusieurs anges sont compris dans un seul ordre. Mais si nous connoissions parfaitement les fonctions des anges et ce qui les distingue, nous saurions parfaitement que chaque ange a une fonction qui lui est propre, et son ordre particulier parmi les choses, beaucoup plus encore que chaque étoile, quoique nous ignorions comment cela a lieu.

Je réponds aux arguments. 1° Tous les anges d'un même ordre sont égaux d'une certaine façon, quant à la ressemblance commune qui les range dans cet ordre; mais ils ne sont pas égaux sous tous les rapports. De là saint Denys dit, *De cœl. Hier.*, 10 : « Dans un même ordre il y a les premiers, les moyens et les derniers. »

2° Cette distinction spéciale des ordres et des fonctions d'après laquelle chaque ange a un ordre et une fonction propres, nous est inconnue.

---

ergo plures angeli in uno ordine Seraphim.

(CONCLUSIO. — Multi angeli sunt in uno ordine nobis noto, sed quilibet angelus proprium habet ordinem nobis incognitum.)

Respondeo dicendum, quòd ille qui perfectè cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus, et virtutes, et naturas earum distinguere. Qui autem cognoscit eas imperfectè, non potest distinguere nisi in universali; quæ quidem distinctio fit per pauciora. Sicut qui imperfectè cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine cœlestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia; qui autem perfectiùs cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus cœlestibus diversos ordines, et in singulis aliorum. Nos autem imperfectè angelos cognoscimus, et [illegible]icia, ut Dionysius dicit, VI. cap. *Cœl.* Unde non possumus distinguere officia et ordines angelorum nisi in communi, secundùm quem modum multi angeli sub uno ordine continentur. Si autem perfectè cognosceremus officia angelorum et eorum distinctiones, perfectè sciremus quòd quilibet angelus habet suum proprium officium et suum proprium ordinem in rebus, multò magis quàm quælibet stella, etsi nos lateat.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes angeli unius ordinis sunt aliquo modo æquales, quantum ad communem similitudinem, secundùm quam constituuntur in ordine, sed simpliciter non sunt æquales. Unde Dionysius dicit, X. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « in uno et eodem ordine angelorum est accipere primos, medios et ultimos. »

Ad secundum dicendum, quòd illa specialis distinctio ordinum et officiorum, secundùm quam quilibet angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

3° De même que dans une surface en partie blanche, en partie noire, les deux parties qui sont sur les limites du noir et du blanc ont un plus grand rapport de position que deux autres parties blanches, bien qu'elles aient un moindre rapport de qualité : ainsi deux anges qui sont sur les limites de deux ordres ont des rapports mutuels plus marqués quant à la proximité de leurs natures, que l'un des deux avec quelques autres de son ordre; mais ils ont entre eux des rapports moins marqués quant à leur aptitude pour des fonctions semblables; laquelle aptitude s'étend jusqu'à un terme fixe.

ARTICLE IV.

La distinction des ordres et des hiérarchies angéliques vient-elle de la nature?

Il paroît que la distinction des hiérarchies et des ordres angéliques ne vient pas de la nature. 1° On appelle hiérarchie une principauté sacrée; et dans sa définition saint Denys dit : « Elle est une image de Dieu aussi parfaite que possible. » Or la sainteté et la ressemblance avec Dieu dans les anges leur vient de la grace et non de la nature. Donc la distinction des ordres et des hiérarchies angéliques provient de la grace et non de la nature.

2° On attribue aux Séraphins la propriété de brûler ou d'enflammer, comme le dit saint Denys, *De cœl. Hier.*, 7. Or cela paroît appartenir à la charité, qui ne vient pas de la nature, mais de la grace : « Car elle est répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné, » est-il dit, *ad Rom.*, V, 5; et cela appartient non-seulement aux hommes saints, mais encore, d'après saint Augustin, *De Civit. Dei*, XII, 9, aux saints anges. Donc les ordres angéliques ne viennent pas de la nature, mais de la grace.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in superficie, quæ partim est alba et partim nigra, duæ partes quæ sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundùm situm quàm aliæ duæ partes albæ, minùs tamen secundùm qualitatem; ita duo angeli qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundùm propinquitatem naturæ, quàm unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis; minùs autem secundùm idoneitatem ad similia officia. Quæ quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

ARTICULUS IV.

Utrùm distinctio hierarchiarum et ordinum sit à natura in angelis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd distinctio hierarchiarum et ordinum non sit à natura in angelis. Hierarchia enim dicitur *sacer principatus*; et in diffinitione ejus Dionysius ponit quòd « Deiformi, quantum possibile est, assimilat. » Sed sanctitas et deiformitas est in angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in angelis est per gratiam, non per naturam.

2. Præterea, Seraphim dicuntur *ardentes* vel *incendentes*, ut Dionysius dicit, VII. cap. *Cœlest. hierarch.* Hoc autem videtur ad charitatem pertinere, quæ non est à natura, sed à gratia : « diffunditur enim in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis, » ut dicitur *ad Rom.*, V. Quod non solùm ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis angelis dici potest, ut Augustinus dicit, XII. *De Civit. Dei* (cap. 9). Ergo ordines in angelis non sunt à natura, sed à gratia.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 7.

3° La hiérarchie ecclésiastique est formée d'après celle du ciel. Or les ordres conférés aux hommes leur sont donnés non par la nature, mais par un don de la grace; car la nature ne fait pas que l'un soit évêque, un autre prêtre, un autre diacre. Donc les ordres dans les anges ne proviennent pas de la nature, mais de la grace seulement.

Mais, au contraire, le Maître dit, *Sent.*, IX, 2 : « On appelle ordre angélique une multitude d'esprits célestes qui se ressemblent par quelque don de la grace, comme ils se ressemblent par la participation des mêmes dons naturels. » Donc la distinction des ordres angéliques est fondée non-seulement sur les dons gratuits, mais encore sur les dons naturels.

(Conclusion. — Si l'on considère la fin naturelle des anges, leurs ordres se distinguent par les dons naturels; si on considère leur fin surnaturelle, leurs ordres se distinguent d'une manière définitive par les dons gratuits, et quant à ce qui les dispose à recevoir ces dons gratuits, par les dons naturels; mais pour les hommes, leurs ordres se distinguent par les dons gratuits seulement).

L'ordre d'un gouvernement, qui est l'ordre d'une multitude établie sous une principauté, doit être considéré relativement à sa fin. Or la fin des anges peut être entendue de deux manières : d'abord, d'après la puissance de leur nature, c'est-à-dire, en tant qu'ils connoissent et aiment Dieu d'une connoissance et d'un amour naturels; et selon leur rapport avec cette fin, on distingue les ordres des anges par leurs dons naturels. On peut entendre, en second lieu, la fin de la multitude angélique, en tant qu'elle surpasse leur puissance naturelle; fin qui consiste dans la vision de la divine essence, et dans la jouissance permanente de la bonté divine; et cette fin, on ne peut l'atteindre que par la grace. D'où, selon leur rapport avec cette fin, les ordres des anges se distinguent définitivement par les dons gratuits, et quant à ce qui les y dispose, par les

---

3. Præterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur à cœlesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiæ; non enim est à natura quòd unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in angelis sunt ordines à natura, sed à gratia tantùm.

Sed contra est, quod Magister dicit, IX. dist. II. *Sentent.*, quòd « ordo angelorum dicitur multitudo cœlestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiæ similantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt. » Distinctio ergo ordinum in angelis est non solùm secundùm dona gratuita, sed etiam secundùm dona naturalia.

(Conclusio. — Secundùm finem naturalem ...tur ordines in angelis per naturalia ...dùm supernaturalem verò finem, ...er dona gratuita et dispositivè per naturalia distinguuntur; in hominibus verò per dona gratuita tantùm.)

Respondeo dicendum, quòd ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existens, attenditur per respectum ad finem. Finis autem angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo secundùm facultatem suæ naturæ, ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore; et secundùm respectum ad hunc finem, distinguuntur ordines angelorum secundùm naturalia dona. Alio modo potest accipi finis angelicæ multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinæ essentiæ, et in immobili fruitione bonitatis ipsius : ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam. Unde secundùm respectum ad hunc finem, ordines distinguuntur in angelis, completivè quidem secundùm dona gratuita, dispositivè autem secundùm dona naturalia;

dons naturels; parce que les dons gratuits ont été accordés aux anges d'une manière proportionnée à la capacité de leurs dons naturels (1) : ce qui n'a pas lieu pour les hommes, comme nous l'avons déjà dit. C'est pourquoi, dans les hommes, les ordres se distinguent par les dons gratuits seulement, et non par leur nature.

Ainsi s'évanouissent les difficultés qui nous sont opposées.

ARTICLE V.

Les ordres angéliques sont-ils convenablement nommés?

Il paroît que les ordres angéliques ne sont pas convenablement nommés. 1° Tous les esprits célestes sont dits anges, vertus et puissances célestes. Or, les noms communs ne sauroient être convenablement pris pour les noms propres de quelques individus. Donc, ce n'est pas convenablement que l'on nomme un ordre l'ordre des Anges, et un autre celui des Vertus.

2° Dominer ou être seigneur appartient à Dieu seul, selon cette parole du Psalmiste, *Psalm.* XCIX, 3 : « Sachez que le Seigneur est Dieu lui-même. » Donc c'est à tort qu'on appelle Dominations un ordre des esprits célestes.

3° Le nom de Domination semble indiquer un gouvernement. Or il en

(1) Voilà une thèse où saint Thomas réfute encore, mais indirectement et sans le nommer, l'opinion d'Origène. Selon ce Père, comme le lecteur ne sauroit l'avoir oublié, les divers états des esprits, anges ou ames humaines, ne sont autre chose qu'une récompense ou un châtiment. Les êtres spirituels auroient tous été, selon lui, créés en même temps et dans une égalité parfaite; ils constitueroient donc une seule espèce, et leurs différences actuelles proviendroient uniquement d'un mérite acquis ou d'un démérite encouru dans une épreuve antérieure et primitive En faisant reposer sur la nature, sur les lois même de leur création, la distinction des chœurs angéliques, saint Thomas renverse par sa base la dangereuse hypothèse du professeur d'Alexandrie; mais en faisant concourir la grace à cette même distinction, en montrant les esprits célestes fidèles à ce double bienfait de la nature et de la grace, notre saint docteur laisse subsister le peu de vérité qui se rencontre dans l'opinion combattue. Car, s'il est vrai qu'il n'y a pas d'erreur absolue, qu'il y a toujours un fond de vérité dans une erreur quelconque, cela doit être vrai, surtout quand il s'agit des aberrations où sont tombés certains génies, empreints d'ailleurs de tant d'élévation et de puissance.

---

quia angelis data sunt dona gratuita secundùm capacitatem naturalium. Quod non est in hominibus, ut suprà dictum est (qu. 62, art. 6). Unde in hominibus distinguuntur ordines secundùm dona gratuita tantùm, et non secundùm naturam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrùm ordines angelorum convenienter nominentur.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd ordines angelorum non convenienter nominentur. Omnes enim cœlestes spiritus dicuntur et angeli, et virtutes, et potestates cœlestes. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo *Angelorum*, et alius *Virtutum*.

2. Præterea, esse dominum est proprium Dei, secundùm illud *Psalm.* XCIX : « Scitote quoniam Dominus ipse est Deus. » Ergo inconvenienter unus ordo cœlestium spirituum *Dominationes* vocatur.

3. Præterea, nomen *Dominationis* ad gubernationem pertinere videtur. Similiter autem et nomen *Principatuum* et *Potestatum*. In-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 4; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 80.

est de même du nom des Principautés et des Puissances. Donc c'est à tort qu'on donne ces trois noms à trois ordres différents.

4° Le nom d'Archanges signifie princes des anges. Donc ce nom n'a pas dû être donné à un autre ordre qu'à celui des principautés.

5° Le nom des Séraphins leur est imposé en signe de l'ardeur qui est propre à la charité. Le nom des Chérubins leur est imposé en signe de science. Or la charité et la science sont des dons communs à tous les anges. Donc, ces noms ne doivent pas appartenir à des ordres spéciaux.

6° Les Trônes signifient des siéges. Or Dieu est dit siéger dans la créature raisonnable, par cela qu'il la connoît et l'aime. Donc l'ordre des Trônes ne doit pas différer de celui des Chérubins et des Séraphins. Donc, il paroît que les ordres angéliques ne sont pas convenablement nommés.

Mais l'autorité de l'Ecriture, qui les nomme ainsi, établit le contraire. Le nom des Séraphins se trouve dans *Isaïe*, VI; celui des Chérubins, dans *Ezéchiel*, I; celui des Trônes, dans saint Paul, *Coloss.*, I; celui des Dominations, des Vertus, des Puissances et des Principautés, *Eph.*, I; celui des Archanges, dans l'Epître canonique de saint Jude; celui des Anges dans plusieurs endroits de l'Ecriture.

(Conclusion. — Les neuf ordres angéliques, les Séraphins, les Chérubins, les Trônes, les Dominations, les Vertus, les Puissances, les Principautés, les Archanges et les Anges, sont nommés convenablement, en ce que leurs noms sont en harmonie avec leurs perfections spirituelles et leurs divers ministères.)

Dans la dénomination des ordres angéliques, il faut considérer que les noms propres de chacun des ordres désignent leurs propriétés, comme le dit saint Denis, *De cœl. Hier.*, VII. Pour voir quelle est la propriété d'un ordre, il faut considérer que, dans les êtres ordonnés, une chose peut se trouver de trois manières : par propriété, par excès, et par participation.

---

convenienter ergo tribus ordinibus hæc tria nomina imponuntur.

4. Præterea, Archangeli dicuntur quasi *principes angeli*. Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quàm ordini principatuum.

5. Præterea, nomen *Seraphim* imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet. Nomen autem *Cherubim* imponitur à scientia. Charitas autem et scientia sunt dona communia omnibus angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Præterea, *Throni* dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur, quòd ipsam cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo Thronorum ab ordine Cherubim et Seraphim. Sic igitur videtur quòd inconvenienter ordines angelorum nominentur.

[illegible]tra est auctoritas sacræ Scripturæ, [illegible] nominat. Nomen enim *Seraphim* ponitur *Isai.*, VI; nomen *Cherubim*. *Ezech.*, I; nomen *Thronorum*, *Coloss.*, I; *Dominationes* autem et *Virtutes*, et *Potestates*, et *Principatus* ponuntur *Ephes.*, I; nomen autem *Archangeli* ponitur in Canonica *Judæ*; nomen autem *Angelorum* in pluribus Scripturæ locis.

(Conclusio. — Novem angelorum ordines, Seraphim, Cherubim, Throni, Dominationes, Virtutes, Potestates, Principatus, Archangeli et Angeli, convenienter (secundùm convenientiam scilicet ad spirituales eorum perfectiones et ministeria) nominantur.)

Respondeo dicendum, quòd in nominatione angelicorum ordinum considerare oportet, quòd propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant, ut Dionysius dicit, VII. cap. *Cœlest. hierarch.* Ad videndum autem quæ sit proprietas cujuslibet ordinis, considerare oportet, quòd in rebus ordinatis tripliciter ali-

Une chose est dans un être par propriété, lorsqu'elle y est d'une manière adéquate et proportionnée à sa nature. Elle est dans un être par excès, quand ce qui est attribué à cet être est moindre que cet être, mais lui convient cependant avec un certain excès, comme on l'a dit de tous les noms attribués à Dieu. Une chose enfin est dans un être par participation, quand ce qui lui est attribué ne se trouve pas pleinement en lui, mais d'une manière défectueuse : ainsi les saints sont appelés dieux par participation. Si donc on doit nommer un être de manière à désigner ce qui lui est propre, on ne doit pas le nommer par ce dont il ne participe qu'imparfaitement, ni par ce qu'il possède par excès, mais par ce qui lui est adéquat. Ainsi, celui qui veut nommer proprement l'homme, l'appellera une substance raisonnable ; mais non pas une substance intellectuelle, nom propre de l'ange, parce que l'intelligence pure convient à l'ange par propriété, et à l'homme par participation ; il ne le nommera pas non plus une substance sensible, nom propre de la brute, parce que le sentiment est moins que ce qui est propre à l'homme, et convient à l'homme d'une façon qui l'élève au-dessus des autres animaux. Conséquemment, on doit considérer, dans les ordres angéliques, que toutes les perfections spirituelles sont communes aux anges, et existent toutes plus abondamment dans les ordres supérieurs que dans les inférieurs. Mais comme dans les perfections elles-mêmes se trouve une certaine gradation, on attribue la perfection supérieure à l'ordre supérieur par propriété, et à l'ordre inférieur par participation. Réciproquement, la perfection inférieure est attribuée à l'ordre inférieur par propriété, et à l'ordre supérieur par excès; et ainsi l'ordre supérieur reçoit son nom de la perfection supérieure. Saint Denis expose donc les noms des ordres, selon la convenance de ces noms avec les perfections spirituelles. Saint Grégoire, en les exposant,

---

quid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum et per participationem. Per *proprietatem* autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adæquatur et proportionatur naturæ ipsius. Per *excessum* autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quàm res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quemdam excessum, sicut dictum est de omnibus nominibus quæ attribuuntur Deo. Per *participationem* autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenariè invenitur in eo, sed deficienter; sicut sancti homines participativè dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfectè participat, neque ab eo quod excedenter habet, sed ab eo quod est sibi quasi coæquatum : sicut si quis velit propriè nominare hominem, dicet eum *substantiam rationalem*, non autem *substantiam intellectualem*, quod est proprium nomen angeli, quia simplex intelligentia convenit angelo per proprietatem, homini verò per participationem; neque *substantiam sensibilem*, quod est nomen bruti proprium, quia sensus est minus quàm id quod est proprium homini, et convenit homini excedenter præ aliis animalibus. Sic igitur considerandum est in ordinibus angelorum, quòd omnes spirituales perfectiones sunt omnibus angelis communes, et omnes abundantiùs existunt in superioribus quàm in inferioribus. Sed cùm in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus superior, perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori verò per participationem. E converso autem, inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum; et ita superior ordo à superiori perfectione nominatur. Sic igitur Dionysius exponit ordinum nomina secundùm convenientiam ad spirituales perfectiones eorum. Gregorius verò in expositione

semble faire une plus grande attention à leur ministère extérieur. Car, selon lui, les Anges sont ceux qui annoncent les choses les moins importantes ; les Archanges annoncent les plus importantes ; par les Vertus, sont opérés les miracles ; par les Puissances, sont éloignées et repoussées les puissances mauvaises ; les Principautés sont les anges qui commandent aux bons esprits.

Je réponds aux arguments : 1° Ange signifie messager. C'est pourquoi les esprits célestes, en tant que chargés de manifester les choses divines, sont appelés anges. Mais les anges supérieurs ont, dans cette manifestation, une prééminence de laquelle les ordres supérieurs prennent leurs noms. Le dernier ordre des anges n'ajoute aucune excellence à cette manifestation, qui est commune à tous les ordres : aussi reçoit-il son nom de cette manifestation seule ; et de cette sorte, le nom commun devient le nom propre de l'ordre le moins élevé, comme le dit saint Denis, *De cœl. Hier.*, V. L'on peut dire encore que l'ordre le moins élevé peut être nommé spécialement l'ordre des Anges, parce qu'ils nous annoncent les ordres divins immédiatement. Pour le mot vertu, il peut être pris en ces deux acceptions différentes. Il peut être entendu d'abord communément, en tant que la vertu tient la place intermédiaire entre l'essence et l'opération : et ainsi tous les esprits célestes sont appelés vertus célestes, comme essences célestes. Il peut être encore entendu comme désignant une surabondance de force. Et dans ce sens, c'est le nom propre d'un ordre. C'est pourquoi saint Denis dit, *De cœl. Hier.*, VIII : « Le nom des Vertus signifie une force mâle et inébranlable, d'abord pour toutes les opérations divines qui leur conviennent ; puis, pour recevoir les choses divines ; » et ainsi il signifie qu'ils abordent sans crainte les choses divines qui les regardent, ce qui paroît appartenir à la force de l'ame.

2° Comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, XII, « la domination est

---

horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria ; dicit enim quòd *Angeli* dicuntur qui minima nuntiant ; *Archangeli*, qui summa ; *Virtutes*, per quas miracula fiunt ; *Potestates*, quibus adversæ potestates arceantur vel repellantur ; *Principatus*, qui ipsis bonis spiritibus præsunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelus *nuntius* dicitur. Omnes ergo cœlestes spiritus, in quantum sunt manifestatores divinorum, *Angeli* vocantur. Sed superiores angeli habent quamdam excellentiam in hac manifestatione, à qua superiores ordines nominantur. Intimus autem angelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit ; et ideo à simplici manifestatione nominatur : et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi . ut dicit Dionysius, V. cap. *Cœlest.* Vel potest dici quòd infimus ordo specialiter potest dici ordo Angelorum, quia immediatè nobis annuntiant. *Virtus* autem dupliciter accipi potest. Uno modo communiter, secundùm quòd est media inter essentiam et operationem ; et sic omnes cœlestes spiritus nominantur *cœlestes virtutes*, sicut et cœlestes essentiæ. Alio modo, secundùm quòd importat quemdam excessum fortitudinis ; et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit, VIII. cap. *Cœl. hierarch.*, quòd « nomen Virtutum significat quamdam virilem et inconcussam fortitudinem, primò quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes ; secundò verò ad suscipiendum divina : et ita significat quòd sine aliquo timore aggrediuntur divina quæ ad eos pertinent ; » quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicit Dionysius, XII. cap. *De div. Nomin.*, « do-

attribuée à Dieu d'une manière propre, par excès; mais la parole divine appelle Dominations par participation les principaux ordres qui communiquent aux ordres inférieurs les dons de Dieu. » De là, le même saint Denis dit, *De cœl. Hier.*, VIII : « Le nom des Dominations signifie d'abord une liberté qui exempte de la condition servile et de la soumission commune à laquelle est astreinte la populace, et de l'oppression tyrannique que de temps en temps les grands souffrent eux-mêmes. En second lieu, il signifie un gouvernement ferme et inflexible qui n'est incliné à aucun acte servile ni à aucun de ces actes qu'entraîne la sujétion ou l'oppression exercées par les tyrans. Il signifie, en troisième lieu, le désir et la participation du véritable domaine qui est en Dieu. » Le nom de chaque ordre signifie également la participation à une qualité qui est en Dieu; par exemple, le nom des Vertus signifie la participation à la vertu divine; et ainsi des autres.

3° Les noms de Domination, de Puissance et de Principauté expriment le gouvernement sous divers rapports : car la charge du Seigneur consiste seulement à ordonner ce qu'il faut faire. Aussi saint Grégoire dit-il que « certains bataillons d'anges, parce que les autres leur doivent obéissance, sont appelés Dominations. » Le nom de Puissance emporte l'idée d'un certain ordre, selon ce passage de l'Apôtre, *Rom.*, XIII, 2 : « Celui qui résiste à la puissance résiste à l'ordre voulu par Dieu. » C'est pourquoi saint Denis dit que « le nom de Puissance désigne la réalisation d'un ordre embrassant et la réception des choses divines et les actions divines que les ordres supérieurs exercent sur les inférieurs, en les élevant vers Dieu. » A l'ordre des Puissances appartient donc de mettre l'ordre parmi les choses que les inférieurs doivent exécuter. Etre prince, d'après saint Grégoire, « c'est être le premier parmi les autres; » par exemple, être les pre-

---

minatio laudatur in Deo singulariter per quemdam excessum, sed per participationem divina eloquia vocant Dominationes principaliores ordines, per quos inferiores ex donis ejus accipiunt. » Unde et Dionysius dicit in VIII. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « nomen Dominationum primò quidem significat quamdam libertatem quæ est à servili conditione et pedestri subjectione; sicut plebs subjicitur, et à tyrannica oppressione, quam interdum etiam majores patiuntur. Secundò significat quamdam rigidam et inflexibilem gubernationem, quæ ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subjectorum vel oppressorum à tyrannis. Tertiò significat appetitum et participationem veri dominii quod est in Deo. » Et similiter nomen cujuslibet ordinis significat participationem ejus quod est in Deo; sicut nomen *Virtutum* significat participationem divinæ virtutis; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quòd nomen *Dominationis* et *Potestatis* et *Principatûs* diversimodè ad gubernationem pertinet; nam domini est solummodo præcipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit (ut suprà), quòd « quædam angelorum agmina, pro eo quòd eis cætera ad obediendum subjecta sunt, Dominationes vocantur. » Nomen verò *Potestatis* ordinationem quamdam designat, secundùm illud Apostoli *ad Rom.*, XIII : « Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. » Et ideo Dionysius dicit (cap. 8), quòd nomen *Potestatis* significat quamdam ordinationem, et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas, quas superiores in inferiores agunt, eos sursum ducendo. Ad ordinem ergo Potestatum pertinet ordinare quæ à subditis sint agenda. Principari verò, ut Gregorius dicit, « est inter reliquos priorem existere, » quasi primi sint in executione eorum quæ imperantur. Et ideo Dionysius dicit, IX. cap.

miers à exécuter les ordres prescrits. De là saint Denis dit, *De cœl. Hier.*, V, que « le nom des Principautés désigne l'action de conduire les autres dans la réalisation d'un ordre sacré. » Ceux, en effet, qui conduisent les autres, étant ainsi les premiers parmi eux, sont proprement appelés princes, conformément à ce passage, *Ps.* LXVII, 26 : « En tête marchèrent les princes unis aux chanteurs. »

4° Les Archanges, selon saint Denis, tiennent le milieu entre les Principautés et les Anges. Or ce qui tient le milieu, comparé à l'un des extrêmes, en paroît différent, en tant qu'il participe de la nature des deux. Ainsi, ce qui est tiède paroît froid à côté de ce qui est chaud, et chaud à côté de ce qui est froid. De même, les Archanges sont ainsi nommés, comme étant princes parmi les anges; parce que, comparés aux anges, ils sont princes, comparés aux principautés, et ils sont anges. Selon saint Grégoire, les Archanges tirent leur nom de ce qu'ils sont au-dessus du seul ordre des anges, en tant qu'ils annoncent les grandes choses. Les Principautés tirent leur nom de ce qu'elles sont au-dessus de toutes les vertus célestes chargées d'accomplir les ordres de Dieu.

5° Le nom des Séraphins ne leur vient pas tant de la charité que de l'excès de charité qu'emporte le mot ardeur ou incendie. C'est pourquoi saint Denis, *De cœl. Hier.*, VII, explique le nom des Séraphins par les propriétés du feu dans lequel il y a excès de chaleur. Or nous pouvons considérer trois choses dans le feu. D'abord le mouvement se dirigeant en haut, lequel est continu : il signifie le mouvement qui les porte inflexiblement vers Dieu. En second lieu, sa vertu active constituant le chaud, lequel ne se trouve dans le feu, que mêlé à une certaine activité pénétrante; parce que, dans son action, il est doué d'une pénétration extrême, atteignant jusqu'aux moindres choses, et souvent avec une ardeur excessive. Et cela signifie l'action puissante que ces anges exercent

---

Cœlest. hierarch., quòd nomen « Principatuum *significat* ductivum cum ordine sacro. » Illi enim qui alios ducunt primi inter eos existentes, *principes* propriè vocantur, secundùm illud *Psalm.* LXVII : « Prævenerunt principes conjuncti psallentibus. »

Ad quartum dicendum, quòd Archangeli, secundùm Dionysium, medii sunt inter Principatus et Angelos. Medium autem comparatum uni extremo, videtur alterum, in quantum participat naturam utriusque : sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu verò frigidi est calidum. Sic et *Archangeli* dicuntur quasi *principes angeli*, quia respectu Angelorum sunt principes, respectu verò Principatuum sunt angeli. Secundùm Gregorium autem dicuntur *Archangeli*, ex eo quòd principantur soli ordinum, quasi magna nuntiantes. *Principatus* dicuntur ex eo quòd principantur omnibus cœlestibus virtutibus divinas jussiones explentibus.

Ad quintum dicendum, quòd nomen *Seraphim* non imponitur tantùm à charitate, sed à charitatis excessu, quem importat nomen ardoris vel incendii. Unde Dionysius, VII. cap. *Cœlest. hierarch.*, exponit nomen *Seraphim* secundùm proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primò quidem, motum qui est sursum et qui est continuus; per quod significatur quòd indeclinabiliter moventur in Deum. Secundò verò, virtutem activam ejus, quæ est *calidum*; quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate; quia maximè est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima, et iterum cum quodam superexcedenti fervore; et per hoc significatur actio hujusmodi angelorum, quam in subditos poten-

sur leurs sujets, les excitant à une ferveur sublime, et les purifiant complètement par l'incendie qu'ils allument en eux. En troisième lieu, on peut considérer dans le feu son éclat : et cela signifie que ces anges ont en eux-mêmes une lumière inextinguible, et qu'ils illuminent parfaitement les autres anges. De même, le nom des Chérubins leur vient d'un certain excès de science ; c'est pourquoi il signifie plénitude de science. Saint Denis en assigne quatre causes : d'abord, la vision parfaite de Dieu ; secondement, la pleine réception de la lumière divine ; troisièmement, la contemplation en Dieu de la beauté de l'ordre du monde, dérivée de lui ; quatrièmement, l'acte par lequel, inondés de cette connoissance, ils la répandent abondamment dans les autres.

6° L'ordre des Trônes possède de plus que les ordres inférieurs ce privilége, à savoir qu'ils peuvent connoître immédiatement en Dieu les raisons des œuvres divines. Mais les Chérubins possèdent le privilége de la science, et les Séraphins, le privilége de l'ardeur. Et quoique dans ces deux priviléges soit renfermé le troisième, cependant les deux autres ne sont pas renfermés dans le privilége des Trônes. C'est pourquoi l'ordre des Trônes est distinct de celui des Chérubins et des Séraphins. Car cela est commun à tous, que le privilége de l'ordre inférieur est renfermé dans celui de l'ordre supérieur, mais non réciproquement. Saint Denis explique le nom des Trônes par leurs rapports de convenance avec les siéges matériels. Dans ces siéges on peut considérer quatre choses. D'abord, la position ; car les siéges sont élevés au-dessus de la terre : et ainsi ces anges nommés Trônes sont élevés au point de connoître immédiatement en Dieu les raisons des choses. On remarque, en second lieu, dans les siéges matériels, la solidité ; car on se repose sur eux en sûreté. Mais ici il y a

---

ter exercent, eos in sublimem fervorem excitantes, et totaliter per incendium purgantes. Tertiò, consideratur in igne claritas ejus ; et hoc significat quòd hujusmodi angeli in seipsis habent inextinguibilem lucem, et quòd alios perfectè illuminant. Similiter etiam nomen *Cherubim* imponitur à quodam excessu scientiæ, unde interpretatur *plenitudo scientiæ*. Quod Dionysius exponit quantum ad quatuor : primò quidem, quantum ad perfectam Dei visionem ; secundò, quantum ad plenam susceptionem divini luminis ; tertiò, quantum ad hoc quòd in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum à Deo derivatam ; quartò, quantum ad hoc quòd ipsi pleni existentes hujusmodi cognitione, eam copiosè in alios effundunt.

Ad sextum dicendum, quòd ordo *Thronorum* habet excellentiam præ inferioribus ordinibus, in hoc quòd immediatè in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt. Sed *Cherubim* habent excellentiam scientiæ ; *Seraphim* verò excellentiam ardoris. Et licèt in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quæ est Thronorum, includuntur aliæ duæ. Et ideo ordo *Thronorum* distinguitur ab ordine *Cherubim* et *Seraphim*. Hoc enim est commune omnibus quòd excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et non è converso. Exponit autem Dionysius nomen *Thronorum* per convenientiam ad materiales sedes (1). In quibus est quatuor considerare. Primò quidem situm, quia sedes super terram elevantur ; et sic ipsi angeli, qui *Throni* dicuntur, elevantur usque ad hoc quòd in Deo immediatè rationes rerum cognoscant. Secundò, in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet : hic autem est è converso ; nam ipsi angeli firmantur per Deum.

(1) Cùm et hoc significet græca vox θρόνος, ut jam suprà ; nec sedes qualescunque, sed per excellentiam sedes regias, vel etiam interdum judiciarias et magistrales.

réciprocité, parce que les anges reçoivent leur solidité de Dieu. Troisièmement, le siége reçoit celui qui s'assied et peut servir à le transporter. De même, ces anges reçoivent Dieu en eux-mêmes, et le portent en quelque sorte aux anges inférieurs. Quatrièmement, ces siéges sont la figure de ces anges, parce qu'ils sont ouverts, dans une de leurs parties, pour recevoir celui qui s'assied; ainsi ces anges sont, par leur promptitude, comme ouverts pour recevoir Dieu et le servir.

ARTICLE VI.

Les degrés des ordres sont-ils convenablement assignés?

Il paroît que les degrés des ordres ne sont pas convenablement assignés. 1° L'ordre des prélats semble être le plus élevé. Or les Dominations, les Principautés et les Puissances ont, par leurs noms mêmes, une certaine prélature. Donc, ces ordres doivent être les premiers entre tous.

2° Autant un ordre est rapproché de Dieu, autant il est élevé. Or l'ordre des Trônes semble être le plus proche de Dieu; car rien n'est plus proche de celui qui s'asseoit que le siége lui-même. Donc l'ordre des Trônes est le plus élevé.

3° La science a la priorité sur l'amour; et l'intelligence paroît être plus élevée que la volonté. Donc, l'ordre des Chérubins paroît être plus élevé que l'ordre des Séraphins.

4° Saint Grégoire place les Principautés au-dessus des Puissances. Donc elles ne sont pas immédiatement au-dessus des Archanges, comme le veut saint Denis.

Mais, au contraire, saint Denis place dans la première hiérarchie, au premier rang les Séraphins, au second les Chérubins, les Trônes au dernier : dans la hiérarchie intermédiaire, il place d'abord les Dominations, puis les Vertus, enfin les Puissances : dans la dernière hiérarchie, il place

---

Tertiò, quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest; sic et ipsi angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quartò, ex figura, quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem : ita et isti angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum et famulandum ipsi.

ARTICULUS VI.

Utrùm convenienter gradus ordinum assignentur.

sextum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter gradus ordinum assignentur. Ordo enim prælatorum videtur esse supremus. Sed Dominationes, Principatus et Potestates ex ipsis ...s prælationem quamdam habent. Ergo ...s debent esse inter omnes supremi.

2. Præterea, quantò aliquis ordo est Deo propinquior, tantò est superior. Sed ordo Thronorum videtur esse Deo propinquissimus; nihil enim conjungitur propinquiùs sedenti quàm sua sedes. Ergo ordo Thronorum est altissimus.

3. Præterea, scientia est prior quàm amor, et intellectus videtur esse altior quàm voluntas. Ergo et ordo Cherubim videtur esse altior quàm ordo Seraphim.

4. Præterea, Gregorius ponit Principatus super Potestates. Non ergo collocantur immediatè super Archangelos, ut Dionysius dicit.

Sed contra est, quòd Dionysius ponit in prima quidem hierarchia *Seraphim* ut primos, *Cherubim* ut medios, *Thronos* ut ultimos; in media verò, *Dominationes* ut primos, *Virtutes* ut medios, *Potestates* ut ultimos; in ultima,

premièrement les Principautés, en second lieu les Archanges, en troisième lieu les Anges.

Conclusion. — Selon l'exposition diverse des noms assignés aux ordres angéliques, ce n'est pas à tort, même en suivant l'Ecriture, que saint Denis et saint Grégoire assignent différemment les degrés de certains ordres.

Saint Grégoire et saint Denis sont d'accord pour assigner les degrés de certains ordres angéliques, mais ils diffèrent sur les Vertus et les Principautés. Car saint Denis place les Vertus au-dessous des Dominations et au-dessus des Puissances; et les Principautés au-dessous des Puissances et au-dessus des Anges. Saint Grégoire place les Principautés entre les Dominations et les Puissances, et les Vertus entre les Puissances et les Archanges. Et ces deux expositions peuvent avoir leur fondement dans l'autorité de l'Apôtre qui, énumérant les ordres intermédiaires en remontant, dit, *Ephes.*, I, 20 : « Dieu l'a établi (Jésus-Christ) à sa droite dans les cieux, au-dessus de toutes les Principautés, des Puissances, des Vertus et des Dominations, » plaçant ainsi les Vertus entre les Puissances et les Dominations, selon l'exposition de saint Denis. Mais, *Coloss.*, I, 16, énumérant les mêmes ordres en descendant, il dit : « Toutes choses, les Trônes comme les Dominations, les Principautés comme les Puissances, ont été créées par lui et en lui; » plaçant ainsi les Principautés entre les Dominations et les Puissances, selon le rang que leur assigne saint Grégoire. Voyons d'abord la raison du rang assigné par saint Denis. Il faut considérer pour cela, que, d'après ce qui a été dit plus haut, la première hiérarchie contemple les raisons des choses en Dieu lui-même, tandis que la seconde les contemple dans les causes universelles, et la troisième dans la détermination de ces causes aux effets particuliers. Et comme Dieu est la fin, non-seulement des fonctions des anges, mais de toute créature, à la première hiérarchie appartient la considération de la fin; à la hiérar-

---

Principatus ut primos, *Archangelos* ut medios, *Angelos* ut ultimos.

(Conclusio. — Pro diversitate expositionis nominum ipsorum ordinum in angelis, non malè etiam secundùm Scripturas, differentes gradus quorumdam ordinum à Dionysio et Gregorio assignantur.)

Respondeo dicendum, quòd gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius et Dionysius quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad *Principatus* et *Virtutes* differenter. Nam Dionysius collocat *Virtutes* sub Dominationibus et supra Potestates, *Principatus* autem sub Potestatibus et supra Angelos. Gregorius autem ponit *Principatus* in medio Dominationum et Potestatum, *Virtutes* verò in medio Potestatum et Archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli, qui medios ordines ascendendo enumerans, dicit, *Ephes*, I, quòd « Deus constituit illum (scilicet Christum) ad dexteram suam, in cœlestibus supra omnem principatum et potestatem, et virtutem, et dominationem. » Ubi *virtutem* ponit inter potestatem et dominationem, secundùm assignationem Dionysii. Sed, *ad Coloss.*, I, enumerans eosdem ordines descendendo, dicit : « Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt. » Ubi Principatus ponit medios inter Dominationes et Potestates, secundùm assignationem Gregorii.

Primò igitur videamus rationem assignationis Dionysii. In qua considerandum est, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), prima hierarchia inspicit rationes rerum in ipso Deo; secunda verò in causis universalibus; tertia verò secundùm determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solùm angelicorum mi-

chie intermédiaire, la disposition de toutes les œuvres à exécuter; à la dernière, la disposition appliquée à son effet, ou bien l'exécution de ces œuvres. Car il est manifeste que, dans toute opération, ces trois choses se rencontrent. C'est pourquoi saint Denis, considérant les propriétés de chaque ordre d'après leurs noms, a placé dans la première hiérarchie les ordres dont les noms les mettent en rapport immédiat avec Dieu, c'est-à-dire les Séraphins, les Chérubins et les Trônes. Dans la hiérarchie intermédiaire, il a placé les ordres dont les noms indiquent un gouvernement ou une disposition générale, c'est-à-dire les Dominations, les Vertus et les Puissances. Dans la troisième hiérarchie, il a mis les ordres dont les noms désignent l'exécution de l'œuvre, c'est-à-dire les Principautés, les Anges et les Archanges. Par rapport à la fin, on peut considérer trois choses. D'abord on considère la fin elle-même; puis on en acquiert une connoissance parfaite; en troisième lieu, on fixe sur elle son intention. La seconde de ces choses s'ajoute à la première, et la troisième se rapporte aux deux autres. Or, Dieu étant la fin des créatures, comme le général est la fin de l'armée, *Metaph.*, 52, on peut faire dans les choses humaines des considérations semblables. Car, certains ont une dignité telle, que par eux-mêmes ils peuvent approcher familièrement du roi ou du général. D'autres ont cela de plus encore, qu'ils connoissent ses secrets. D'autres enfin l'accompagnent partout comme s'ils lui étoient unis. Cette comparaison pourra nous expliquer la disposition des ordres de la première hiérarchie. Les Trônes sont élevés jusqu'à recevoir Dieu en eux-mêmes familièrement, en tant que capables de connoître immédiatement en lui les raisons des choses; ce qui est propre à toute la première hiérarchie. Les Chérubins connoissent d'une manière suréminente les secrets divins. L'excellence des Séraphins consiste dans le privilége qui est au-dessus de

---

nisteriorum, sed etiam totius creaturæ, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam verò dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quæ est operis executio. Hæc enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dionysius ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet *Seraphim* et *Cherubim* et *Thronos*. Illos verò ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina designant communem quamdam gubernationem sive dispositionem, id est, *Dominationes, Virtutes* et *Potestates*. Illos verò ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem, scilicet *Principatus, Angelos* et *Archangelos*. In restem ad finem tria considerari possunt. ... ò aliquis considerat finem; secundò verò perfectam finis cognitionem accipit; tertiò verò intentionem suam in ipso defigit. Quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum, sicut dux est finis exercitûs, ut dicitur in *Metaphys.* (text. 52), potest aliquid simile hujus ordinis considerari in rebus humanis. Nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possint ad regem vel ducem. Quidam verò super hoc habent ut etiam secreta ejus cognoscant. Alii verò insuper circa ipsum semper inhærent quasi ei conjuncti. Et secundùm hanc similitudinem accipere possumus dispositionem in ordinibus primæ hierarchiæ. Nam *Throni* elevantur ad hoc quòd Deum familiariter in seipsis recipiant, secundùm quòd rationes rerum in ipso immediatè cognoscere possunt, quod est proprium totius primæ hierarchiæ. *Cherubim* verò supereminenter divina secreta cognoscunt. *Seraphim*

tous les autres, l'union avec Dieu même. Ainsi, l'ordre des Trônes reçoit son nom de ce qui est commun à toute la hiérarchie, comme l'ordre des Anges le recoit de ce qui est commun à tous les esprits célestes. L'idée de gouvernement renferme trois choses. La première est la distinction des œuvres qui doivent être exécutées; et cela est propre aux Dominations. La seconde consiste à fournir les facultés nécessaires pour les accomplir; ce qui appartient aux Vertus. La troisième consiste à disposer de quelle façon les œuvres qui ont été ordonnées ou désignées pourront être accomplies, afin que d'autres les exécutent; et cette charge est celle des Puissances. L'accomplissement des fonctions angéliques consiste à annoncer les volontés divines. Or dans l'accomplissement d'un acte quelconque, il y en a qui commencent l'action et conduisent pour ainsi dire les autres; par exemple, dans les chœurs les coryphées, et dans la guerre les chefs: cela appartient aux Principautés. D'autres exécutent simplement; tels sont les Anges. D'autres occupent une charge intermédiaire; et tels sont les Archanges, comme on l'a vu plus haut. Or, cette classification des ordres est fondée en raison. Car, toujours la classe la plus élevée de l'ordre inférieur a une certaine affinité avec la moins élevée de l'ordre supérieur; ainsi, les derniers des animaux sont peu éloignés des plantes. Or le premier ordre est celui des personnes divines, dont l'Esprit saint est le terme, lequel est l'amour *procédant;* et avec lui a une certaine affinité le premier ordre de la suprême hiérarchie, ordre qui tire son nom de l'ardeur de son amour. Le dernier ordre de la première hiérarchie, celui des Trônes, a, par le rang qu'il occupe, une certaine affinité avec l'ordre des Dominations. Car, d'après saint Grégoire, les Trônes sont ceux « par lesquels Dieu exerce ses jugements. » Et ils reçoivent la lumière divine d'une manière convenable pour qu'ils puissent illuminer immédiatement la seconde hiérarchie, laquelle est chargée de disposer les œuvres divines.

---

verò excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri; ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiæ, denominetur ordo *Thronorum*, sicut ab eo quod est commune omnibus cœlestibus spiritibus, denominatur ordo *Angelorum*. Ad gubernationis autem rationem tria pertinent. Quorum primum est distinctio eorum quæ agenda sunt, quod est proprium *Dominationum*. Secundum autem est præbere facultatem ad implendum, quod pertinet ad *Virtutes*. Tertium autem est ordinare qualiter ea quæ præcepta vel diffinita sunt, impleri possint, ut aliqui exequantur; et hoc pertinet ad *Potestates*. Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina; in executione autem cujuslibet actus sunt quidam quasi incipientes actionem, et alios ducentes; sicut in cantu præcentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt: et hoc pertinet ad *Principatus*. Alii verò sunt qui simpliciter exequuntur; et hoc pertinet ad *Angelos*. Alii verò medio modo se habent; quod ad Archangelos pertinet, ut suprà dictum est (art. 5 ad 4). Invenitur autem congrua hæc ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris: sicut infima animalia parum distant à plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum sanctum, qui est amor procedens; cum quo affinitatem habet supremus ordo primæ hierarchiæ, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primæ hierarchiæ est *Thronorum*, qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum *Dominationibus*. Nam Throni dicuntur secundùm Gregorium, « per quos Deus sua judicia exercet. » Accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediatè illuminandum secundam hierarchiam,

L'ordre des Puissances a de l'affinité avec celui des Principautés. Comme, en effet, il appartient aux Puissances de faire régner l'ordre parmi les sujets, cette disposition est désignée tout d'abord par le nom des Principautés, qui sont les premières dans l'accomplissement des œuvres divines, en tant qu'elles président au gouvernement des nations et des royaumes, chose qui occupe le premier rang parmi les œuvres de Dieu : car le bien de la nation est quelque chose de plus divin que le bien d'un individu De là le prophète dit, *Dan.*, X, 13 : « Le chef du royaume des Perses m'a résisté. » La disposition des ordres assignée par saint Grégoire est aussi fondée en raison. Car, les Dominations définissant et ordonnant ce qui a rapport à l'exécution des œuvres divines, les ordres qui leur sont soumis sont disposés conformément à la disposition des créatures sur lesquelles doivent s'accomplir ces œuvres de Dieu. Et, comme le dit saint Augustin, *De Trin.*, III, 4, « les corps sont gouvernés avec un certain ordre, les inférieurs par les supérieurs, et tous par la créature spirituelle, et les esprits mauvais par les bons esprits. » Le premier ordre après les Dominations est donc celui des Principautés, qui commandent même aux bons esprits. Puis viennent les Puissances qui repoussent les esprits mauvais, comme les puissances terrestres repoussent les malfaiteurs, selon la parole de saint Paul, *Rom.*, XIII. Après, viennent les Vertus qui, dans l'opération des miracles, commandent à la nature corporelle. Et après elles sont les Anges et les Archanges qui annoncent aux hommes, soit de grandes choses que la raison ne sauroit atteindre, soit des choses moins élevées et à la portée de la raison.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les anges, la dépendance à l'égard de Dieu est quelque chose de supérieur à l'autorité qu'ils ont sur leurs infé-

---

ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo verò *Potestatum* affinitatem habet cum ordine *Principatuum*. Nam, cùm *Potestatum* sit ordinem subjectis imponere, hæc ordinatio statim in nomine *Principatuum* designatur; qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote præsidentes gubernationi gentium et regnorum, quod est principium in divinis ministeriis; nam « bonum gentis est divinius quàm bonum unius hominis » (ut dicitur *Ethic.*, I, 7). Unde dicitur *Dan.*, X : « Princeps regni Persarum restitit mihi (1). » Dispositio etiam ordinum quam Gregorius ponit, congruitatem habet. Nam cùm Dominationes sint diffinientes et præcipientes ea quæ ad divina ministeria pertinent, ordines eis subjecti disponuntur secundùm dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut autem Augustinus dicit in III. *De Trin.* (cap. 4), « corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam, et spiritus malus per spiritum bonum. » Primus ergo ordo post *Dominationes* dicitur *Principatuum*, qui etiam bonis spiritibus principantur. Deinde *Potestates*, per quas arceantur mali spiritus, sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur *Rom.*, XIII. Post quas sunt *Virtutes*, quæ habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum. Post quas sunt *Angeli* et *Archangeli*, qui nuntiant hominibus vel magna quæ sunt supra rationem, vel parva, ad quæ ratio se extendere potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd in angelis potius est quòd subjiciuntur Deo quàm quòd inferioribus præsident; et hoc derivatur ex illo. Et ideo ordines nominati à prælatione non sunt

(1) Ubi sic Hieronymus : *Videtur mihi esse angelus cui Persis* (vel Persica regio) *credita est, juxta illud quod in Deuteronomio legimus* (cap. 32). *Quando dividebat Altissimus gentes et disseminabat filios Adam, statuit terminos gentium juxta numerum angelorum Dei.*

rieurs, etcelle-ci dérive de celle-là. C'est pourquoi les ordres qui tirent leur nom de leur élévation n'occupent pas le premier rang, mais bien ceux qui tirent leur nom de leurs rapports avec Dieu.

2° Cette proximité à l'égard de Dieu, que désigne le nom des Trônes, convient aussi aux Chérubins, aux Séraphins, et d'une manière plus excellente, comme on l'a dit.

3° Ainsi qu'on l'a dit plus haut, la connoissance consiste en ce que la chose connue est dans l'être connoissant; et l'amour en ce que l'être aimant est uni à l'objet aimé. Or les êtres d'un ordre supérieur sont d'une manière plus noble en eux-mêmes que dans leurs inférieurs; et les êtres d'un ordre inférieur sont, dans ceux qui leur sont supérieurs, d'une manière plus noble qu'en eux-mêmes. Aussi la connoissance des êtres inférieurs l'emporte-t-elle sur leur amour, tandis que l'amour des êtres supérieurs, et surtout de Dieu, est plus excellent que leur connoissance.

4° Celui qui considérera attentivement les dispositions des ordres données par saint Denis et saint Grégoire, verra qu'elles ne diffèrent pas, ou qu'elles diffèrent en peu de chose, si on va jusqu'à la réalité. Saint Grégoire donne pour raison du nom des Principautés, que ces anges commandent aux bons esprits; et cela convient aussi aux Vertus, en tant que leur nom implique l'idée d'une certaine force donnant aux esprits inférieurs la puissance d'exécuter les ordres divins. De plus, d'après saint Grégoire, les Vertus paroissent être ce que sont les Principautés, d'après saint Denis. Car les miracles sont la première chose parmi les ministères divins : ils préparent la voie aux messages des Archanges et des Anges.

---

supremi, sed magis ordines nominati à conversione ad Deum.

Ad secundum dicendum, quòd illa propinquitas ad Deum, quæ designatur nomine *Thronorum*, convenit etiam Cherubim et Seraphim, et excellentiùs, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cognitio est secundùm quòd cognita sunt in cognoscente; amor autem secundùm quòd amans unitur rei amatæ. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quàm in inferioribus; inferiora verò nobiliori modo sunt in superioribus quàm in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio præeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et præcipuè Dei, præeminet cognitioni.

Ad quartum dicendum, quòd si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundùm Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius *Principatuum* nomen ex hoc quòd bonis spiritibus præsunt; et hoc convenit Virtutibus secundùm quòd in nomine Virtutum intelligitur quædam fortitudo, dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus Virtutes, secundùm Gregorium, videntur esse idem quod Principatus secundùm Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis miracula facere; per hoc enim paratur via annuntiationi archangelorum et angelorum

ARTICLE VII.

Les ordres demeureront-ils après le jour du jugement

Il paroît que les ordres ne demeureront pas après le jour du jugement. 1° L'Apôtre dit, I *Cor.*, XV, 24 : « Jésus-Christ mettra fin à toute principauté et à toute puissance, lorsqu'il aura remis le gouvernement de l'univers à Dieu, son Père ; » ce qui arrivera à la consommation des choses. Donc, pour la même raison, il mettra fin alors aux autres ordres.

2° La fonction des ordres angéliques consiste à purifier, illuminer et perfectionner. Or, après le jour du jugement, un ange n'en purifiera, illuminera ou perfectionnera plus un autre, puisqu'ils n'avanceront plus en science. Donc les ordres angéliques demeureroient inutilement.

3° Saint Paul, *Hebr.*, I, 14, dit des anges : « Ils sont tous des esprits administrateurs, chargés de certaines fonctions en faveur de ceux qui reçoivent l'héritage du salut. » Par où il est clair que les fonctions des anges ont pour objet de mener les hommes au salut. Or tous les élus obtiennent le salut avant le jour du jugement. Donc, après ce jour, les fonctions et les ordres angéliques ne subsisteront plus.

Mais, *Judic.*, V, il est dit au contraire : « Les étoiles demeurent dans leur ordre et dans leur cours ; » ce qu'il faut entendre des anges. Donc les anges demeureront toujours dans leurs ordres.

(Conclusion. — Après le jour du jugement, les ordres angéliques demeureront quant à la distinction de leurs degrés ; quant à l'exercice de leurs fonctions, ils subsisteront seulement en partie.)

On peut considérer deux choses dans les ordres angéliques, la distinction des degrés et l'exercice des fonctions. La distinction des degrés parmi

---

ARTICULUS VII.

Utrùm ordines remanebunt post diem judicii.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd ordines non remanebunt post diem judicii. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, XV, quòd « Christus evacuabit omnem principatum et potestatem, cùm tradiderit regnum Deo et Patri. » Quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Præterea, ad officium angelicorum ordinum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem judicii unus angelus non purgabit, aut illuminabit, aut perficiet alium, quia non proficient ampliùs in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Præterea, Apostolus dicit *ad Hebr.*, I, de angelis, quòd « omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis. » Ex quo patet quòd officia angelorum ordinantur ad hoc quòd homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem judicii salutem consequuntur. Non ergo post diem judicii remanebunt officia et ordines angelorum.

Sed contra est, quod dicitur *Judic.*, V : « Stellæ manentes in ordine et cursu suo. » Quod exponitur de angelis. Ergo angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

(Conclusio. — Remanebunt angelici ordines post diem judicii, quoad graduum distinctionem; quoad executionem verò suorum officiorum, partim remanebunt, et partim non.)

Respondeo dicendum, quòd in ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in angelis secundùm diffe-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 11, qu. 2, art. 6; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4; et I. *ad Cor.*, XV, lect. 3, col. 3.

les anges existe par rapport à la nature et à la grace, comme on l'a déjà dit. Or ces deux différences subsisteront toujours parmi les anges. On ne peut leur enlever la différence de nature, à moins qu'ils ne devinssent sujets à la corruption. La différence de gloire sera aussi toujours en raison de la différence du mérite qui l'a précédé. Quant à l'exercice des fonctions angéliques, il demeurera en partie après le jour du jugement, et en partie il cessera. Il cessera en tant que leurs fonctions ont pour objet de mener certains êtres à leur fin; il subsistera en tant qu'il convient à la possession de leur fin dernière. Ainsi l'on voit que différentes sont les fonctions des divers ordres militaires dans le combat et dans le triomphe.

Je réponds aux arguments : 1° Les Principautés et les Puissances disparoîtront dans la consommation finale, en tant qu'elles conduisent certains êtres à leur fin : car, la fin obtenue, il n'est plus nécessaire de tendre vers elle. Et cette raison est indiquée par les paroles mêmes de l'Apôtre : « Lorsqu'il aura remis le gouvernement de l'univers à Dieu son Père, » c'est-à-dire lorsqu'il aura mené les fidèles à la jouissance de Dieu.

2° Pour comprendre les actions des anges sur d'autres anges, il faut les rapprocher des actions intelligibles qui se passent en nous. Il se passe en nous beaucoup d'actions intelligibles qui ont entre elles le rapport de cause et d'effet : lorsque, par exemple, au moyen de vérités intermédiaires nous arrivons à une conclusion. Or, il est évident que la connoissance de la conclusion dépend de la connoissance des vérités intermédiaires précédentes, non-seulement pour l'acquisition de cette nouvelle connoissance, mais aussi pour sa conservation. La preuve en est que si quelqu'un oublie l'une des vérités intermédiaires, il pourroit bien avoir de la conclusion une connoissance d'opinion et de foi, mais il n'en auroit pas la science, tant qu'il ignoreroit l'ordre de ses causes. De même,

---

rentiam gratiæ et naturæ, ut suprà dictum est (art. 4). Et utraque differentia semper in angelis remanebit. Non enim naturarum differentiæ ab eis auferri possent, nisi eis corruptis. Differentia etiam gloriæ erit in eis semper secundùm differentiam meriti præcedentis. Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem judicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem secundùm quòd eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos in finem; remanebit autem secundùm quod convenit in ultima finis consecutione. Sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna et in triumpho.

Ad primum ergo dicendum, quòd Principatus et Potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc quòd alios ad finem perducant; quia consecuto jam fine non est necessarium tendere in finem. Et hæc ratio intelligitur ex verbis Apostoli dicentis : « Cùm tradiderit regnum Deo et Patri, » id est, cùm perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

Ad secundum dicendum, quòd actiones angelorum super alios angelos considerandæ sunt secundùm similitudinem actionum intelligibilium quæ sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multæ intelligibiles actiones, quæ sunt ordinatæ secundùm ordinem causæ et causati : sicut cùm per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quòd cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis præcedentibus, non solùm quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad scientiæ conservationem. Cujus signum est, quòd si quis oblivisceretur aliquod præcedentium mediorum, opinionem quidem vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. Sic igitur cùm inferiores

lorsque les anges inférieurs connoissent la raison des œuvres divines au moyen de la lumière des anges supérieurs, leur connoissance dépend de la lumière de ces anges, pour ce qui regarde non-seulement l'acquisition de la science, mais encore sa conservation. Ainsi, quoique après le jugement les anges n'acquièrent pas la connoissance de nouvelles choses, il ne s'ensuit pas qu'ils ne soient pas illuminés par les anges supérieurs.

3° Quoique après le jour du jugement les hommes ne doivent plus être conduits au salut par le ministère des anges, ceux qui seront déjà sauvés recevront encore, par le ministère des anges, un certain éclat.

ARTICLE VIII.

Les hommes sont-ils pris pour faire partie des ordres angéliques?

Il paroît que les hommes ne sont pas pris pour faire partie des ordres angéliques : 1° la hiérarchie humaine est au-dessous de la dernière des hiérarchies célestes; comme la dernière est au-dessous de la hiérarchie intermédiaire, et celle-ci au-dessous de la première. Or, jamais les anges de la dernière hiérarchie ne seront transférés dans la hiérarchie intermédiaire, ou dans la première. Donc, les hommes ne seront pas non plus transférés dans les ordres angéliques.

2° Aux ordres angéliques appartiennent certains offices, comme de garder les hommes, faire des miracles, repousser les démons, et autres devoirs semblables, qui ne paroissent pas convenir aux ames des saints. Donc elles ne feront pas partie des ordres angéliques.

3° De même que les bons anges induisent au bien, les démons induisent au mal. Or, c'est une erreur de dire que les ames des hommes mauvais deviennent des démons : saint Chrysostôme, *sup. Matth.*, le

---

angeli rationem divinorum operum cognoscant per lumen superiorum angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum, non solùm quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad cognitionis conservationem. Licèt ergo post judicium non proficiant inferiores angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin à superioribus illuminentur.

Ad tertium dicendum, quòd etsi post diem judicii homines non sint ulteriùs ad salutem adducendi per ministerium angelorum, tamen illi qui jam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per angelorum officia.

ARTICULUS VIII.

Utrùm homines assumantur ad ordines angelorum.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd homines non assumantur ad ordines angelorum. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum cœlestium, sicut infima sub media, et media sub prima. Sed angeli infimæ hierarchiæ nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines angelorum.

2. Præterea, ordinibus angelorum aliqua officia competunt (utpote custodire, miracula facere, dæmones arcere, et hujusmodi), quæ non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferuntur ad ordines angelorum.

3. Præterea, sicut boni angeli inducunt ad bonum, ita dæmones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quòd animæ hominum malorum convertantur in dæmones; hoc enim Chrysostomus reprobat *super Matth.* Ergo non

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 9, art. 8.

repousse expressément. Donc il ne paroît pas que les ames des saints soient élevées aux ordres angéliques.

Mais Notre-Seigneur, *Matth.*, XXII, 30, dit, au contraire, des saints « Ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel. »

(Conclusion. — Quoique la différence des natures angélique et humaine doive subsister toujours, cependant les hommes peuvent, au moyen de la grace, mériter une gloire telle qu'elle les égale aux anges dans leurs divers degrés; ce qui n'est autre chose qu'être pris pour faire partie des ordres angéliques.)

Comme on l'a déjà dit, les ordres angéliques se distinguent et par leur condition naturelle, et par les dons de la grace. Si l'on considère, dans les ordres angéliques, le degré auquel les élève leur nature, sous ce rapport les hommes ne pourront être pris pour en faire partie; parce que toujours demeurera la distinction des natures. C'est en considérant cela que certains ont avancé que les hommes ne peuvent, en aucune façon, devenir égaux aux anges; ce qui est erroné, et répugne à la promesse de Jésus-Christ disant, *Luc.*, XX, 36 : « Les enfants de la résurrection seront égaux aux anges dans les cieux. » Ce qui appartient à la nature joue, dans l'idée d'un ordre, le rôle de matière : ce qui la complète vient du don de la grace, laquelle dépend de la libéralité de Dieu, et non de l'ordre naturel. C'est pourquoi les hommes peuvent, par le don de la grace, mériter une gloire telle qu'ils deviennent égaux aux anges, dans leurs divers degrés; et c'est là, pour les hommes, être élevé jusqu'à faire partie des ordres angéliques. Il y en a cependant qui disent, que tous les élus ne font pas partie de ces ordres, mais seulement les vierges ou les parfaits; les autres formeront un autre ordre distinct de la société entière des anges. Mais cela va contre ces paroles de saint Augustin, *De Civit. Dei*, XII : « Il n'y aura point deux sociétés, l'une des hommes, l'autre

---

videtur quòd animæ sanctorum transferantur ad ordines angelorum.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, XXII, de sanctis, quòd « erunt sicut angeli Dei in cœlo. »

(Conclusio. — Quamvis semper mansurum sit naturarum in hominibus et angelis discrimen, tamen per donum gratiæ, tantam gloriam ut angelis secundùm singulos gradus æquentur, homines mereri possunt, quod est homines ad ordines angelorum assumi.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, ordines angelorum distinguuntur et secundùm conditionem naturæ, et secundùm dona gratiæ. Si ergo considerentur angelorum ordines solùm quantum ad gradum naturæ, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines angelorum; quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam considerantes, posuerunt quòd nullo modo homines transferri possunt ad æqualitatem angelorum, quod est erroneum; repugnat enim promissioni Christi dicentis, *Luc.*, XX, quòd « filii resurrectionis erunt æquales angelis in cœlis. » Illud enim quod est ex parte naturæ, se habet ut materiale, in ratione ordinis; completivum verò est quod est ex dono gratiæ, quæ dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturæ. Et ideo per donum gratiæ homines mereri possunt tantam gloriam, ut angelis æquentur, secundùm singulos angelorum gradus. Quod est homines ad ordines angelorum assumi.

Quidam tamen dicunt quòd ad ordines angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines vel perfecti; alii verò suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati angelorum. Sed hoc est contra Augustinum qui dicit, XII. *De Civit. Dei* (cap. 1), quòd « non erunt duæ societates hominum et

des anges, mais une seule;» parce que le bonheur de tous consiste à être unis à Dieu seul.

Je réponds aux arguments : 1° La grace est donnée aux anges d'une manière proportionnée à leurs dons naturels. Il n'en est pas ainsi des hommes, comme on l'a déjà dit. C'est pourquoi les anges ne peuvent être élevés au degré de grace des anges supérieurs, pas plus qu'ils ne peuvent être élevés à leur degré de nature. Mais les hommes peuvent monter jusqu'au même degré de grace, sans pouvoir monter jusqu'au même degré de nature.

2° Les anges, dans l'ordre de la nature, occupent un rang intermédiaire entre Dieu et nous. C'est pourquoi, d'après la loi commune, ils gouvernent non-seulement les choses humaines, mais aussi tous les êtres corporels. Or les saints, après cette vie, sont de même nature que nous : par suite, selon la loi commune, ils ne gouvernent pas les choses humaines et ne s'occupent pas des affaires des vivants, comme dit saint Augustin, *De Cur. pro mort. ag.* Cependant, par une faveur spéciale, il est quelquefois accordé à quelques saints soit vivants, soit morts, d'exercer des fonctions de ce genre, soit en faisant des miracles, soit en chassant les démons, soit en faisant d'autres choses semblables, comme le dit saint Augustin dans le même endroit.

3° Il n'est pas faux que les hommes subissent la même peine que les démons; mais certains ont avancé à tort que les démons n'étoient que les ames des défunts. Et c'est ce que réprouve saint Chrysostôme.

---

angelorum, sed una;» quia omnium beatitudo est adhærere uni Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratia angelis datur secundùm proportionem naturalium. Non autem sic est de hominibus, ut suprà dictum est. Et ideo, sicut inferiores angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum. Homines verò possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

Ad secundum dicendum, quòd angeli secundùm naturæ ordinem, medii sunt inter nos et Deum. Et ideo, secundùm legem communem, per eos administrantur non solùm res humanæ, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti, etiam post hanc vitam sunt ejusdem naturæ nobiscum: unde secundùm legem communem non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Augustinus dicit in lib. *De cura pro mort. agenda* (cap. 1 et 16). Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur, vel vivis, vel mortuis, hujusmodi officia exercere, vel miracula faciendo, vel dæmones arcendo, vel aliquid hujusmodi, sicut Augustinus in eodem libro dicit (ubi suprà).

Ad tertium dicendum, quòd homines ad pœnam dæmonum transferri non est erroneum; sed quidam erroneè posuerunt dæmones nihil aliud esse quàm animas defunctorum. Et hoc Chrysostomus reprobat.

QUESTION CIX.

De la coordination des mauvais anges (1).

Il faut ensuite examiner la coordination des mauvais anges.

Quatre questions se présentent sur ce sujet : 1° Y a-t-il des ordres parmi les démons? 2° Y a-t-il quelque supériorité parmi eux? 3° L'un illumine-t-il l'autre? 4° Sont-ils soumis au pouvoir des bons anges?

ARTICLE I.

Y a-t-il des ordres parmi les démons?

Il paroît qu'il n'y a point d'ordres parmi les démons. 1° L'idée d'ordre se rattache à l'idée du bien, comme le mode et l'espèce, ainsi que le dit saint Augustin, *De Nat. bon. et mal.*; au contraire, l'idée de désordre se rattache à l'idée du mal. Or, parmi les bons anges il n'y a rien de désordonné. Donc parmi les mauvais anges il n'y a pas d'ordres.

2° Les ordres angéliques font partie de quelque hiérarchie. Or les démons ne font pas partie d'une hiérarchie, laquelle est une principauté sacrée, puisqu'ils sont dépouillés de toute sainteté. Donc il n'y a pas d'ordres parmi les démons.

(1) Cette coordination ou subordination des anges entre eux, est une des croyances communes des chrétiens. A ce titre déjà, cette idée se présente à nous revêtue d'une autorité qu'aucun esprit sérieux ne sauroit méconnoître. De plus, elle se montre ici comme une conséquence de ce qui a été dit dans la question précédente. Si les ordres angéliques reposent, en effet, avant tout, sur la nature, comme cette nature n'a pas été changée par la prévarication et la damnation des mauvais anges, il faut nécessairement que les distinctions établies entre eux, par la volonté même du Créateur, subsistent encore après leur déchéance. C'est aussi la première raison qu'en donne saint Thomas. Il en donne plus tard une autre qui mérite également d'être remarquée; et celle-ci s'applique d'une manière spéciale et directe à la funeste activité déployée par ces esprits pervers. La première pensée de leur chef, quand il les entraîna dans sa révolte, ayant été de s'égaler à Dieu, il n'est pas étonnant qu'ils s'efforcent de retracer, dans leur société maudite, une image de cet ordre qui règne dans les cieux, et

---

QUÆSTIO CIX.

De ordinatione malorum angelorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm ordines sint in dæmonibus. 2° Utrùm in eis sit prælatio. 3° Utrùm unus illuminet alium. 4° Utrùm subjiciantur prælationibus bonorum angelorum.

ARTICULUS I.

Utrùm ordines sint in dæmonibus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd ordines non sint in dæmonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus et species (ut Augustinus dicit in lib. *De natura boni*); et è contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

2. Præterea, ordines anglici sub aliqua hierarchia continentur. Sed dæmones non sunt sub aliqua hierarchia, quæ est *sacer principatus*, cùm ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in dæmonibus non sunt ordines.

3° Les démons, dans l'opinion commune, sont déchus de chacun des ordres angéliques. Donc, si l'on range quelques démons dans un ordre, parce qu'ils sont déchus de cet ordre, on devroit aussi leur attribuer les noms de chacun de ces ordres. Or nulle part ils ne sont appelés Séraphins, ou Trônes, ou Dominations. Donc, pour la même raison, ils ne sont pas non plus dans les autres ordres.

Mais l'Apôtre enseigne le contraire, lorsqu'il dit, *Eph.*, VI, 12 : « Nous avons à combattre les princes et les puissances, et les chefs des ténèbres de ce monde. »

(Conclusion. — Les démons ne font pas, et n'ont jamais fait partie des ordres angéliques, selon l'état de gloire; ils en ont fait partie selon l'état de grace, dans lequel ils pouvoient mériter : ils en font encore partie en tant que ces ordres sont fondés sur la nature.)

On doit considérer les ordres angéliques, ainsi que nous l'avons dit, et dans le degré provenant de la nature, et dans le degré provenant de la grace. Dans la grace il y a deux états, l'un imparfait, l'état de mérite; l'autre parfait, et c'est l'état de la consommation glorieuse. Si l'on considère les ordres angéliques en tant que possédant une gloire parfaite, les démons n'en font pas et n'en ont jamais fait partie. Si on les considère dans l'état de la grace imparfaite, ils ont fait partie un jour des ordres angéliques, mais ils en sont déchus; car tous les anges, comme nous l'avons établi plus haut, ont été créés en état de grace. Si on considère les ordres en tant que fondés sur la nature, les démons en font encore partie, « parce qu'ils n'ont pas perdu les dons naturels, » comme le dit saint Denys.

Je réponds aux arguments : 1° Le bien peut exister sans mal, mais le

dont ils ont fait eux-mêmes partie; mais tout cela, sans doute, dans la mesure et la vérité que permet leur dégradation jointe à leur malice.

---

3. Præterea, dæmones de singulis ordinibus angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui dæmones dicuntur esse alicujus ordinis, quia de illo ordine ceciderunt, videtur quòd deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quòd dicantur *Seraphim*, vel *Throni*, vel *Dominationes*. Ergo pari ratione non sunt in aliis ordinibus.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Ephes.*, VI, quòd « est nobis colluctatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum. »

(Conclusio. — Dæmones neque sunt, neque fuerunt in ordinibus angelorum secundùm statum gloriæ, fuerunt autem secundùm statum gratiæ, qua poterant mereri, et perseverant in ordinibus secundùm id quod est naturæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 4, cap. 8), ordo angelicus consideratur et secundùm gradum naturæ, et secundùm gradum gratiæ. Gratia verò habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi, et perfectum, qui est status gloriæ consummatæ. Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriæ, sic dæmones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt. Si autem considerentur quantum ad id quod est gratiæ imperfectæ, sic dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus angelorum; sed ab eis ceciderunt, secundùm illud quod suprà posuimus (qu. 62, art. 3), omnes angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturæ, sic adhuc sunt in ordinibus; quia « data naturalia non amiserunt, » ut Dionysius dicit.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum po-

mal ne sauroit exister sans bien, comme nous l'avons dit plus haut : c'est pourquoi les démons sont dans l'ordre en tant que possédant une nature bonne.

2° La coordination des démons, considérée du côté de Dieu qui en est l'auteur, est sacrée; car il se sert des démons pour lui-même. Considérée du côté de la volonté des démons, elle n'est pas sacrée, parce qu'ils abusent de leur nature pour faire le mal.

3° Le nom des Séraphins leur vient de l'ardeur de leur charité; celui des Trônes de l'habitation de Dieu en eux; celui des Dominations indique une certaine liberté; toutes choses opposées au péché. C'est donc à cause de leur péché que ces noms ne sont pas attribués aux démons.

ARTICLE II.

Y a-t-il quelque supériorité parmi les démons?

Il paroît qu'il n'y a pas de supériorité parmi les démons : 1° Toute supériorité repose sur un ordre réglé par la justice. Or les démons sont complètement déchus de la justice. Donc parmi eux il n'y a point de supériorité.

2° Là où il n'y a pas obéissance et soumission, il n'y a pas supériorité. Or ces choses ne peuvent exister sans la concorde, qui est impossible parmi les démons, selon ce passage des *Proverbes*, XIII, 10 : « Entre les superbes il y a toujours des querelles. » Donc parmi les démons il n'y a pas de supériorité.

3° S'il y a quelque supériorité parmi eux, elle est une conséquence ou de leur nature, ou de leur faute, ou de leur châtiment. Or elle n'est pas une conséquence de leur nature, car la soumission et l'asservissement

---

test inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut suprà habitum est (qu. 49, art. 3); et ideo dæmones in quantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

Ad secundum dicendum, quòd ordinatio dæmonum, si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra; utitur enim dæmonibus propter seipsum. Sed ex parte voluntatis dæmonum, non est sacra, quia abutuntur sua natura ad malum.

Ad tertium dicendum, quòd nomen (*Seraphim*) imponitur ab ardore charitatis, nomen autem (*Thronorum*) ab inhabitatione divina; nomen autem (*Dominationum*) importat libertatem quamdam : quæ omnia opponuntur peccato. Et ideo peccantibus angelis hujusmodi nomina non attribuuntur.

ARTICULUS II.

Utrùm in dæmonibus sit prælatio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in dæmonibus non sit prælatio. Omnis enim prælatio est secundùm aliquem ordinem justitiæ. Sed dæmones totaliter à justitia ceciderunt. Ergo in eis non est prælatio.

2. Præterea, ubi non est obedientia et subjectio, non est prælatio. Hæc autem sine concordia esse non possunt, quæ in dæmonibus nulla est, secundùm illud *Proverb.*, XIII : « Inter superbos semper sunt jurgia. » Ergo in dæmonibus non est prælatio.

3. Præterea, si in eis est aliqua prælatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel pœnam. Sed non ad eorum naturam,

(1) De his etiam suprà, qu. 63, art. 8, text.; II, *Sent.*, dist. 6, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist., qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4.

ne viennent pas de la nature, mais sont des suites du péché : elle n'est pas non plus une conséquence de leur faute ou de leur châtiment, parce que, alors, les démons les plus élevés ayant péché plus grièvement, devroient être soumis à leurs inférieurs. Donc il n'y a pas de supériorité parmi les démons.

Mais la Glose dit le contraire, I *Cor.*, XV : « Tant que durera le monde les anges commanderont aux anges, les hommes aux hommes, et les démons aux démons. »

(Conclusion. — Comme les démons ne sont pas égaux en nature, il est nécessaire que les actions des inférieurs soient soumises aux actions des supérieurs ; et ainsi il y a parmi eux une soumission et une supériorité naturelles.)

Comme l'action suit la nature de la chose, il faut que là où les natures sont dans un certain ordre entre elles, les actions de ces natures soient dans le même ordre : cela est évident dans les choses corporelles. Car, l'ordre naturel plaçant les corps inférieurs au-dessous des corps célestes, les actions et les mouvements de ceux-là sont soumis aux actions et aux mouvements de ceux-ci. Or il est évident, d'après ce que nous avons déjà dit, que l'ordre naturel range les démons les uns au-dessous des autres ; par suite les actions des uns sont au-dessous des actions de ceux qui leur sont supérieurs. Et c'est là la nature de la supériorité, que l'action de l'inférieur dépende de l'action du supérieur. Ainsi, la disposition naturelle des démons demande elle-même qu'il y ait supériorité parmi eux. Cela convient aussi à la divine sagesse, qui ne laisse rien de désordonné dans l'univers, « qui arrive irrésistiblement à ses fins et dispose toutes choses avec suavité, » *Sap.*, VIII, 1.

Je réponds aux arguments : 1° Le fondement de la supériorité des démons n'est pas leur justice, mais celle de Dieu ordonnateur de l'univers.

---

quia subjectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta ; nec pertinet ad culpam vel pœnam, quia sic superiores dæmones qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est prælatio in dæmonibus.

Sed contra est, quod dicit Glossa, I. *ad Cor.*, XV : « Quamdiu durat mundus, angeli angelis, homines hominibus, et dæmones dæmonibus præsunt. »

(Conclusio. — Cùm dæmones non sint secundùm naturam æquales, necessum est inferiorum quoque actiones actionibus superiorum subesse ; atque ita naturalis subjectio et prælatio in illis est.)

Respondeo dicendum, quòd cùm actio sequatur naturam rei, quorumcunque naturæ sunt ordinatæ, oportet quòd etiam actiones sub invicem ordinentur : sicut patet in rebus corporalibus ; quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora cœlestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus cœlestium corporum. Manifestum est autem ex præmissis, quòd dæmonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur ; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt. Et hoc est quod rationem prælationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni prælati. Sic igitur, ipsa naturalis dispositio dæmonum requirit quòd sit in eis prælatio. Convenit enim hoc divinæ sapientiæ, quæ nihil in universo inordinatum relinquit, quæ « attingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter, » ut dicitur *Sap.* VIII.

Ad primum ergo dicendum, quòd prælatio dæmonum non fundatur super eorum justitia, sed super justitia Dei cuncta ordinantis.

2° La concorde en vertu de laquelle les démons obéissent les uns aux autres ne provient pas de l'amitié qu'ils se portent, mais de leur malice commune, qui les fait haïr les hommes et se refuser à la justice de Dieu. Car c'est le propre des impies de se joindre et de se soumettre, pour accomplir leurs noirs desseins, à ceux qu'ils voient plus puissants et plus forts.

3° Les démons ne sont pas égaux en nature : c'est pourquoi il y a parmi eux une supériorité naturelle ; ce qui n'a pas lieu parmi les hommes, lesquels sont tous égaux en nature. Que les inférieurs soient soumis aux supérieurs, ce n'est pas pour le bien des supérieurs, mais plutôt pour leur mal ; parce que faire le mal étant une chose essentiellement funeste, présider au mal lui-même est le comble de la misère.

ARTICLE III.

Parmi les démons, l'un illumine-t-il l'autre?

Il paroît que parmi les démons l'un illumine l'autre. 1° L'illumination consiste dans la manifestation de la vérité. Or un démon peut manifester la vérité à un autre, puisque les démons les plus élevés possèdent naturellement une intelligence douée d'une plus grande pénétration. Donc les démons d'un ordre supérieur peuvent illuminer les inférieurs.

2° Un corps qui surabonde en lumière peut illuminer celui à qui elle fait défaut, comme le soleil éclaire la lune. Or les démons supérieurs participent plus abondamment à la lumière naturelle. Donc il semble que les démons supérieurs peuvent illuminer les inférieurs.

Mais, au contraire, l'illumination est accompagnée de la purification et du perfectionnement, comme on l'a déjà vu. Or, purifier n'appartient pas aux démons, selon cette parole de l'Ecriture, *Eccli.*, XXXIV, 4 :

Ad secundum dicendum, quòd concordia dæmonum quâ quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant, sed ex communi nequitia, quâ homines odiunt, et Dei justitiæ repugnant. Est enim proprium hominum impiorum, ut eis se adjungant et subjiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potentiores viribus vident.

Ad tertium dicendum, quòd dæmones non sunt æquales, secundùm naturam : unde in eis est naturalis prælatio. Quod in hominibus non contingit, qui naturâ sunt pares. Quòd autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum ; quia cùm mala facere maximè ad miseriam pertineat, præesse in malis est esse magis miserum.

ARTICULUS III.

Utrùm in dæmonibus sit illuminatio.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd in dæmonibus sit illuminatio. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus dæmon potest alteri veritatem manifestare, quia superiores magis acumine naturalis scientiæ vigent. Ergo superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

2. Præterea, corpus quod superabundat lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit, sicut sol lunam. Sed superiores dæmones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quòd superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

Sed contra : illuminatio est cum purgatione et perfectione, ut suprà dictum est (qu. 106,

« Que purifiera celui qui est impur ? » Donc ils ne peuvent pas non plus illuminer.

(Conclusion. — Quoique les démons paroissent s'illuminer mutuellement en se découvrant quelque vérité, il n'y a pas entre eux d'illumination véritable, puisqu'ils s'étudient à tout éloigner de Dieu.)

Il ne peut pas y avoir, dans les démons, de véritable illumination. Nous avons dit plus haut que l'illumination proprement dite est la manifestation de la vérité, en tant qu'elle ramène à Dieu, lumière de toute intelligence. Il peut y avoir une autre manifestation de la vérité, à savoir, le langage; lorsque un ange manifeste à un autre sa pensée. Or la perversité des démons fait que l'un, au lieu de ramener l'autre à Dieu, cherche plutôt à l'en éloigner : c'est pourquoi un démon n'illumine pas l'autre; mais il peut lui découvrir sa pensée par une sorte de langage.

Je réponds aux arguments : 1° Toute manifestation de la vérité n'est pas illumination, mais uniquement celle que nous avons dite.

2° Pour les choses qui appartiennent à la connoissance naturelle, la manifestation de la vérité n'est nécessaire, ni pour les anges, ni pour les démons; car, nous l'avons dit, dès le commencement de leur création, ils ont connu tout ce qu'ils pouvoient connoître naturellement; aussi une plus grande abondance de lumière naturelle que possèdent les démons supérieurs, ne peut constituer l'illumination.

---

art. 1 et 2). Sed purgare non convenit dæmonibus, secundùm illud *Eccles.*, XXXIV : « Ab immunde quid mundabitur? » Ergo etiam neque illuminare.

(Conclusio. — Quamvis per aliquam veritatis manifestationem sibi invicem lumen præstare videantur dæmones, non tamen illuminant propriè, cùm omnia à Deo avertere studeant.)

Respondeo dicendum, quòd in dæmonibus non potest esse illuminatio propriè. Dictum est enim suprà (qu. 100, art. 2), quòd illuminatio propriè est manifestatio veritatis, secundùm quòd habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio, sicut cùm unus angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem dæmonum hoc habet, quòd unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere : et ideo unus dæmon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd non quælibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solùm quæ dicta est.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm ea quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis, neque in angelis, neque in dæmonibus; quia, sicut suprà dictum est (1), statim à principio suæ conditionis omnia cognoverunt quæ ad naturalem cognitionem pertinent; et ideo major plenitudo naturalis luminis, quæ est in superioribus dæmonibus, non potest esse ratio illuminationis.

(1) Tum qu. 55, art. 2, ubi omnium rerum ingenitas ideas vel species ab initio habuisse dicuntur; tum qu. 58, art. 1, ubi respectu rerum ad quas eorum cognitio naturalis extendere se potest, nunquam in potentia fuisse ostenduntur, sicut ad ea quæ per revelationem cognoverunt.

ARTICLE IV.

Les bons anges ont-ils quelque supériorité sur les mauvais?

Il paroît que les bons anges n'ont pas de supériorité sur les mauvais. 1° La supériorité des anges est surtout en raison de leurs illuminations. Or les mauvais anges, n'étant que ténèbres, ne sont pas illuminés par les bons. Donc les bons anges n'ont pas de supériorité sur les mauvais.

2° Le supérieur paroît être responsable du mal que les inférieurs font. Or les démons font bien des maux. Donc, s'ils sont soumis aux bons anges, ceux-ci pourront être taxés de négligence; ce qui répugne.

3° La supériorité des anges suit l'ordre de la nature, comme nous l'avons souvent dit. Mais si les démons sont déchus de chacun des ordres, comme le veut l'opinion commune, beaucoup de démons sont supérieurs, selon l'ordre de la nature, à plusieurs bons anges. Donc les bons anges n'ont pas de supériorité sur tous les mauvais.

Mais saint Augustin dit le contraire, *De Trin.*, III, 4 : « L'esprit déserteur de la vie et pécheur est régi par l'esprit raisonnable, pieux et juste qui n'a pas abandonné la vie. » Et saint Grégoire dit à son tour : « Les Puissances sont des anges au pouvoir desquels les vertus ennemies sont soumises. »

(Conclusion. — La supériorité appartenant d'abord à Dieu, est communiquée aux créatures, et plus abondamment aux plus parfaites : par suite, les bons anges ont quelque supériorité sur les mauvais.)

Tout ordre de supériorité existe originellement en Dieu, et est communiqué aux créatures, en raison de leur proximité avec Dieu. Car les créatures qui sont plus parfaites et plus proches de Dieu ont l'influence sur les autres. Or la perfection la plus grande et qui approche le plus de

---

ARTICULUS IV.

Utrùm boni angeli habeant prælationem super malos.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd boni angeli non habeant prælationem super malos. Prælatio enim angelorum præcipuè attenditur secundùm illuminationes. Sed mali angeli cùm sint tenebræ, non illuminantur à bonis. Ergo boni angeli non sunt prælati super malos.

2. Præterea, ad negligentiam præsidentis pertinere videntur ea quæ per subditos malè fiunt. Sed dæmones multa mala faciunt. Si igitur subsunt prælationibus bonorum angelorum, videtur in angelis bonis esse aliqua negligentia: quod est inconveniens.

3. Præterea, prælatio angelorum sequitur naturæ ordinem, ut suprà dictum est (art. 1 et 2). Sed si dæmones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi dæmones multis bonis angelis sunt superiores ordine naturæ. Non ergo boni angeli prælationem habent super omnes malos.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *De Trin.* (cap. 4), quòd « spiritus vitæ desertor atque peccator regitur per spiritum vitæ, rationalem, pium et justum. » Et Gregorius dicit quòd « Potestates sunt angeli, quorum ditioni virtutes adversæ subjectæ sunt. »

(Conclusio. — Prælatio primò Deo competens, à creaturis participatur, et à perfectioribus maximè, boni igitur angeli super malos prælationem habent.)

Respondeo dicendum, quòd totus ordo prælationis primò et originaliter est in Deo, et participatur à creaturis secundùm quòd Deo magis appropinquant. Illæ enim creaturæ super alias influentiam habent, quæ sunt perfectiores, et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio et per quam maximè Deo appropinquatur, est

Dieu, est la perfection des créatures qui jouissent de Dieu, comme les saints anges; perfection dont les mauvais anges sont privés. C'est pourquoi les bons anges exercent une supériorité sur les mauvais et les gouvernent (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les saints anges révèlent aux démons bien des choses touchant les mystères divins, lorsque la divine justice veut se servir des démons pour la punition des méchants ou l'épreuve des bons : comme, dans les choses humaines, les assesseurs du juge communiquent la sentence aux bourreaux. Ces révélations, considérées du côté des anges révélateurs, sont de véritables illuminations, car ils les rapportent à Dieu ; elles ne le sont pas, du côté des démons, parce que les démons ne les rapportent pas à Dieu, mais à la satisfaction de leur propre malice.

2° Les saints anges sont les ministres de la sagesse divine. Et comme la sagesse divine permet que quelques maux arrivent par le moyen des démons ou des hommes, en faveur des biens qu'elle en tire ; les bons anges aussi n'empêchent pas entièrement les mauvais de nuire.

3° Un ange, quoique inférieur dans l'ordre de nature à des démons placés dans un ordre supérieur, leur commande cependant, parce que la vertu de la justice divine à laquelle sont unis les bons anges, l'emporte sur la vertu naturelle des anges. Ainsi, chez les hommes, « celui qui est spirituel juge toutes choses, » I. *Cor.*, II. Et le Philosophe dit, *Ethic.*, III : « L'homme vertueux est la règle et la mesure de toutes les actions humaines. »

(1) Voilà encore une des croyances communes au sein du christianisme, et l'un des enseignements les plus consolants, comme les plus rationnels de la théologie catholique. La lutte entre les bons et les mauvais anges se poursuit donc depuis le commencement des choses, et le résultat est toujours, en définitive, ce qu'il fut dans ce premier combat qui eut lieu dans le ciel, et dans lequel Michel et ses anges triomphèrent, par leur fidélité, contre Lucifer et les malheureux compagnons de sa révolte, suivant ce que l'Esprit saint nous rapporte dans l'Apocalypse.

---

creaturarum fruentium Deo, sicut sancti angeli, qua perfectione dæmones privantur. Et ideo boni angeli super malos prælationem habent, et hi per eos reguntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd per sanctos angelos multa de divinis mysteriis dæmonibus revelantur, cùm divina justitia exigit ut per dæmones aliqua fiant, vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum : sicut in rebus humanis assessores judicis revelant tortoribus ejus sententiam. Hujusmodi autem revelationes si ad angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum; ex parte verò dæmonum non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriæ iniquitatis.

Ad secundum dicendum, quòd sancti angeli sunt ministri divinæ sapientiæ. Unde, sicut sapientia divina permittit aliqua mala fieri per malos angelos vel homines, propter bona quæ ex eis elicit; ita et boni angeli non totaliter cohibent malos à nocendo.

Ad tertium dicendum, quòd angelus, qui est inferior ordine naturæ, præest dæmonibus, quamvis superioribus ordine naturæ; quia virtus divinæ justitiæ, cui inhærent boni angeli, potior est quàm virtus naturalis angelorum. Unde et apud homines « spiritualis judicat omnia, » ut dicitur I. *ad Cor.*, II. Et Philosophus dicit in lib. *Ethic.*, quòd « virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum »

QUESTION CX.

De la présidence confiée aux anges sur la créature corporelle.

Nous avons à traiter maintenant de la présidence confiée aux anges sur la créature corporelle.

Sur ce sujet, quatre questions se présentent : 1° La créature corporelle est-elle gouvernée par les anges ? 2° Leur obéit-elle à volonté ? 3° Les anges peuvent-ils, par leur puissance, changer immédiatement les corps de place ? 4° Les anges bons ou mauvais peuvent-ils faire des miracles ?

ARTICLE I.

La créature corporelle est-elle gouvernée par les anges ?

Il paroît que la créature corporelle n'est pas gouvernée par les anges. 1° Les choses qui opèrent d'une manière déterminée, n'ont pas besoin d'être gouvernées par un être supérieur ; car nous n'avons besoin d'être gouvernés, qu'afin de ne pas opérer autrement qu'il ne faut. Or les actions des choses corporelles sont déterminées par les natures que Dieu leur a données. Donc elles n'ont pas besoin du gouvernement des anges.

2° Parmi les êtres, les inférieurs sont gouvernés par les supérieurs. Or parmi les corps, les uns sont appelés inférieurs, et les autres supérieurs ; et par suite les inférieurs sont gouvernés par les supérieurs. Donc il n'est pas nécessaire qu'ils soient gouvernés par les anges.

3° Les divers ordres des anges se distinguent par leurs divers offices.

QUÆSTIO CX.

De præsidentia angelorum super creaturam corporalem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de præsidentia angelorum super creaturam corporalem.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm creatura corporalis administretur per angelos. 2° Utrùm creatura corporalis obediat angelis ad nutum. 3° Utrùm angeli sua virtute possint immediatè movere corpora localiter. 4° Utrùm angeli boni vel mali possint facere miracula.

ARTICULUS I.

Utrùm creatura corporalis administretur per angelos.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd creatura corporalis non administretur per angelos. Res enim quæ habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo præsidente ; ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quàm oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione angelorum.

2. Præterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quædam dicuntur inferiora, quædam superiora : (2) inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quòd gubernentur per angelos.

3. Præterea, diversi ordines angelorum distinguuntur secundùm diversa officia. Sed si

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 14, art. 3 ; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 78 et 83 ; et qu. 5, de verit., art. 8 ; et *Opusc.*, III, cap. 125 ; et *Opusc.*, X, art. 1 ac deinceps usque ad 16 ; et *Opusc.*, XX, col. 3.

(2) Præsertim verò *inferiora* quæ terrena sunt, *superiora* quæ cœlestia ; nec tantummodo *superiora* propter situm, sed et maximè propter influxum ac virtutem.

Mais si les créatures corporelles sont administrées par les anges, il y aura autant d'offices pour les anges qu'il y a d'espèces de choses. Donc, il y aura autant d'ordres angéliques qu'il y a d'espèces de choses, ce qui va contre ce qui a été dit plus haut. Donc la créature corporelle n'est pas administrée par les anges.

Mais saint Augustin dit le contraire, *De Trin.*, III, 4 : « Tous les corps sont gouvernés par l'esprit de vie raisonnable ; » et saint Grégoire dit *in* IV *Dialog.* 6 : « Dans ce monde visible, rien ne peut être disposé sans l'intervention de la créature invisible. »

(CONCLUSION. — La force corporelle étant particulière, et la force angélique étant universelle, la créature corporelle est administrée par les anges.)

Il y a cela de commun aux choses humaines et aux choses naturelles, que la puissance particulière est gouvernée et régie par la puissance universelle. Ainsi la puissance du bailli est gouvernée par la puissance royale. Nous avons dit également, en parlant des anges, que les anges supérieurs ont une science plus universelle. Or il est évident que la force d'un corps quelconque est plus particulière que la force d'une substance spirituelle. Car toute forme corporelle est une forme individualisée par la matière et déterminée à tel point du temps et de l'espace ; tandis que les formes immatérielles sont absolues et intelligibles. Aussi, de même que les anges inférieurs, lesquels ont des formes moins universelles, sont gouvernés par les supérieurs, les êtres corporels sont régis par les anges. Ce qu'enseignent non-seulement les saints docteurs, mais encore tous les philosophes qui ont admis l'existence des êtres incorporels (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les choses corporelles ont leurs actions

(1) Ce n'est pas là seulement le sentiment des philosophes, c'est encore la persuasion de tous les peuples de l'univers, sans distinction d'époques, de contrées, de civilisations et de croyances religieuses : tous ont également pensé que chaque partie du monde matériel étoit

---

creaturæ corporales administrantur per angelos, tot erunt officia angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines angelorum quot sunt species rerum, quod est contra suprà dicta. Non ergo corporalis creatura administratur per angelos.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *De Trin.* (cap. 4), quòd « omnia corpora reguntur per spiritum vitæ rationalem ; » et Gregorius dicit in IV. *Dialog.* (cap. 6), quòd « in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest. »

(CONCLUSIO. — Cùm virtus corporea sit particularis, angelica autem universalis, corporalis creatura per angelos administratur.)

Respondeo dicendum, quòd tam in rebus humanis quàm in rebus naturalibus hoc communiter invenitur, quòd potestas particularis gubernatur et regitur à potestate universali : sicut potestas ballivi gubernatur à potestate regis. Et in angelis etiam est dictum (qu. 55, art. 3), quòd superiores angeli qui præsunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quòd virtus cujuslibet corporis est magis particularis quàm virtus spiritualis substantiæ. Nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc ; formæ autem immateriales sunt absolutæ et intelligibiles. Et ideo, sicut inferiores angeli, qui habent formas minùs universales, reguntur per superiores, ita omnia corporalia reguntur per angelos. Et hoc non solùm à sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis, qui incorporeas substantias posuerunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd res corpo-

déterminées; mais elles ne produisent ces actions qu'en tant qu'elles sont mûes, car cela est propre au corps, de n'agir que par le mouvement. C'est pourquoi il est nécessaire que la créature corporelle soit mûe par la spirituelle.

2° Cette objection est conforme à l'opinion d'Aristote, qui dit que les corps célestes sont mûs par les substances spirituelles dont il a tâché de déterminer le nombre d'après le nombre des mouvements qu'on remarque dans les corps célestes. Mais il n'a pas dit qu'il y eût des substances spirituelles, lesquelles auroient un pouvoir immédiat sur les corps inférieurs, si ce n'est les ames humaines. Et cela, parce qu'il n'a considéré, parmi les opérations accomplies sur les corps inférieurs, que les opérations naturelles auxquelles suffiseient les mouvements des corps célestes. Mais comme nous croyons qu'il se passe beaucoup de choses dans les corps inférieurs, outre les actions naturelles des corps, choses auxquelles ne suffisent pas les forces des corps célestes, il nous semble nécessaire de dire que les anges exercent une puissance immédiate, non-seulement sur les corps célestes, mais aussi sur les corps inférieurs.

3° Les philosophes se sont exprimés de diverses manières, au sujet des substances immatérielles. Platon a dit que les substances immatérielles étoient les idées ou espèces des choses sensibles, et que les unes étoient plus universelles que les autres. Pour cela, il a dit que les substances immatérielles exerçoient un pouvoir immédiat sur les corps sensibles,

dirigée et gouvernée par un être d'une nature supérieure, sous la direction et le gouvernement suprêmes d'un Etre tout-puissant. Ce fut même là une des sources de l'idolâtrie ancienne en moderne. Les génies, sous quelque nom que les divers peuples les désignent, sont partout et toujours considérés comme présidant aux mouvements et aux transformations du monde visible. Sous ce rapport, l'idolâtrie n'est qu'une corruption de la vérité. Tous les travaux des savants, sur cette importante matière, aboutissent invariablement à cette conclusion. Nous ne pouvons reproduire ici, comme on le pense bien, ni leurs raisonnements ni leurs témoignages. Qu'il nous suffise d'ajouter que la vérité n'est conservée ou rétablie dans sa vérité première que par le christianisme seul. Et de cette observation ressort l'importance et l'intérêt des questions débattues par les grands théologiens, par saint Thomas en particulier.

---

rales habent determinatas actiones; sed has actiones non exercent, nisi secundùm quod moventur, quia proprium corporis est quòd non agat nisi per motum. Et ideo oportet quòd creatura corporalis à spirituali moveatur.

Ad secundum dicendum, quòd ratio ista procedit secundùm opinionem Aristotelis, qui posuit quòd corpora cœlestia moventur à substantiis spiritualibus; quorum numerum conatus fuit assignare secundùm numerum motuum qui apparent in corporibus cœlestibus. Sed non posuit quòd essent aliquæ substantiæ spirituales quæ haberent immediatam præsidentiam supra inferiora corpora, nisi fortè animas humanas. Et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri, nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum cœlestium. Sed quia nos ponimus multa in corporibus inferioribus fieri præter naturales actiones corporum, ad quæ non sufficiunt virtutes cœlestium corporum; ideo secundùm nos necesse est ponere quòd angeli habeant immediatam præsidentiam, non solùm supra cœlestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

Ad tertium dicendum, quòd de substantiis immaterialibus diversimodè philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes et species sensibilium corporum, et quasdam aliis universaliores. Et ideo posuit substantias immateriales habere præsidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa. Aristoteles autem posuit

substances diverses suivant les divers corps. Aristote a cru que les substances immatérielles ne sont pas les espèces des corps sensibles, mais quelque chose de plus élevé et de plus universel. C'est pourquoi il ne leur a pas attribué un pouvoir immédiat sur tous les corps en particulier, mais sur les agents universels, qui sont les corps célestes. Avicenne a suivi une route intermédiaire. Il a avancé, avec Platon, l'existence d'une substance spirituelle présidant immédiatement à la sphère des êtres actifs et passifs; et, de même que Platon, il a enseigné que les formes des êtres sensibles dérivent des substances immatérielles. Mais il s'éloigne de Platon, en ce qu'il ne suppose qu'une seule substance immatérielle présidant à tous les corps inférieurs; il la nomme *intelligence agente*. Les saints docteurs ont dit, comme les platoniciens, qu'aux diverses classes d'êtres corporels étoient préposées diverses substances spirituelles. « Chaque chose visible, dit saint Augustin, a dans ce monde une puissance angélique qui lui est préposée. » — « Le diable, dit saint Damascène, étoit une des vertus angéliques préposées à l'ordre terrestre. » Origène, sur ce passage des *Nombres*, XXII : « Lorsque l'ânesse eût vu l'ange, » dit que le monde a besoin d'anges qui président aux animaux, à leur naissance, et à l'accroissement des arbustes, des plantes et des autres choses. Mais il ne faut pas entendre cela en ce sens que, par leur nature, certains anges soient plus propres à présider aux animaux qu'aux plantes; parce que tout ange, même le plus petit, a une vertu plus élevée et plus universelle qu'un genre quelconque d'êtres corporels; c'est l'ordre réglé par la divine sagesse qui a préposé à des choses diverses, des gardiens différents. Et il ne s'ensuit pas qu'il y ait plus de neuf ordres d'anges; parce que, d'après ce qui a été dit plus haut, les ordres se distinguent selon les fonctions générales. D'où, selon saint Grégoire, à l'ordre des Puissances appartiennent tous les anges

---

quòd substantiæ immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius; et ideo non attribuit eis immediatam præsidentiam supra singula corpora, sed solùm supra universalia agentia, quæ sunt corpora cœlestia. Avicenna verò mediam viam secutus est. Posuit enim cum Platone aliquam substantiam spiritualem præsidentem immediatè sphæræ activorum et passivorum; eo quod, sicut Plato ponebat quòd formæ horum sensibilium derivantur à substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc à Platone differt, quòd posuit unam tantùm substantiam immaterialem præsidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit *intelligentiam agentem*. Doctores autem sancti posuerunt, sicut et platonici, diversis rebus corporeis diversas substantias spirituales esse præpositas. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 79) : « Unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam. » Et Damascenus (lib. II. *Fidei orthod.*, cap. 4), dicit : « Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quæ præerant terrestri ordini; » et Origenes dicit super illud *Numer.*, XXII : « Cum vidisset asina angelum, » quòd « opus est mundo angelis qui præsunt super bestias, et præsunt animalium nativitati, et virgultorum, et plantationum, et cæterarum rerum incrementis. » Sed hoc non est ponendum propter hoc quòd secundùm suam naturam unus angelus magis se habeat ad præsidendum animalibus quàm plantis; quia quilibet angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quàm aliquod genus corporalium; sed ex ordine divinæ sapientiæ, quæ diversis rebus diversos rectores proposuit. Nec tamen propter hoc sequitur quòd sint plures ordines angelorum quàm novem; quia, sicut suprà dictum est, ordines distinguuntur secundum generalia officia. Unde

qui ont proprement pouvoir sur les démons; de même, à l'ordre des Vertus paroissent appartenir tous les anges qui président aux choses purement corporelles; car, de temps en temps, des miracles se font par leur ministère.

ARTICLE II.

La matière corporelle obéit-elle aux anges à volonté?

Il paroît que la matière corporelle obéit aux anges à volonté : 1° La puissance de l'ange est plus grande que celle de l'ame. Or la matière corporelle obéit à la conception de l'ame; car le corps de l'homme change suivant les diverses conceptions de l'ame; il passe du chaud au froid, quelquefois au point de recouvrer ou de perdre la santé. A plus forte raison, la conception de l'ange changera-t-elle la matière corporelle.

2° Ce que peut une puissance inférieure, une puissance supérieure le peut aussi. Or la puissance de l'ange est supérieure à celle de la nature corporelle; et le corps, par sa puissance, peut faire passer la matière corporelle à une forme déterminée, lorsque, par exemple, le feu engendre le feu. Donc, à plus forte raison, les anges peuvent-ils, par leur vertu, faire passer à une certaine forme la matière corporelle.

3° Toute la nature corporelle est administrée par les anges; on l'a vu. Les corps paroissent ainsi être pour les anges des instruments; car il est de la nature de l'instrument de communiquer le mouvement reçu. Mais dans les effets on trouve quelque chose provenant de la vertu des agents principaux; et cela ne peut être exécuté par la vertu de l'instrument : et c'est ce qu'il y a de principal dans l'effet. Ainsi, la digestion de la nourriture a lieu par la vertu de la chaleur naturelle, instrument de l'ame

---

sicut secundùm Gregorium ad ordinem *Potestatum* pertinent omnes angeli qui habent propriè præsidentiam super dæmones; ita ad ordinem Virtutum pertinere videntur omnes angeli qui habent præsidentiam super res purè corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

ARTICULUS II.

Utrùm materia corporalis obediat angelis ad nutum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd materia corporalis obediat angelis ad nutum. Major est enim virtus angeli quàm virtus animæ. Sed conceptioni animæ obedit materia corporalis; immutatur enim corpus hominis ex conceptione animæ ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem. Ergo multò magis, secundùm conceptionem angeli, materia corporalis transmutatur.

2. Præterea, quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus angeli est superior quàm materia corporalis; corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut patet, cùm ignis generat ignem. Ergo multò fortiùs angeli virtute sua possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

3. Præterea, tota natura corporalis administratur per angelos, ut dictum est (art. 1). Et sic videtur quòd corpora se habent ad angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quòd sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium, quod non potest esse per virtutem instrumenti : et hoc est id quod principalius est in effectu. Sicut digestio nutrimenti est per virtutem ca-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 80, art. 2; et *Contrà Gent.*, lib. III, cap. 103; et qu. 6, de potent., art. 3; et qu. 16, de malo, art. 9 et 10; et *Quodlib.*, IX, art. 10.

nutritive; mais qu'il en résulte de la chair vivante, cela provient de la vertu de l'ame : de même, que le bois soit scié, cela vient de la scie; mais qu'il prenne la forme du bois coupé, la vertu de l'ouvrier seul le fait. Donc la forme substantielle, qui est le principal des effets corporels, se produit par la vertu des anges. Donc la matière obéit aux anges quant à ce qui regarde sa formation.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De Trin.*, III, 8 : « On ne doit pas croire que cette nature visible obéisse à ces anges transgresseurs, à leur volonté : elle n'obéit ainsi qu'à Dieu. »

(Conclusion. — Puisque les anges ne peuvent faire passer la matière à l'acte de la forme substantielle, ce qui se fait immédiatement par Dieu ou par quelque agent naturel, on dit avec raison que la matière n'obéit pas à l'ange, à sa volonté.)

Les platoniciens ont dit que les formes de la matière sont causées par les formes immatérielles; parce qu'ils croyoient que les formes matérielles étoient certaines participations des formes immatérielles. Avicenne les a suivis en quelque chose, lorsqu'il a dit que toutes les formes matérielles procèdent de la conception de l'intelligence, et que les agents corporels disposent seulement à ces formes. Ils se sont trompés en ce qu'ils ont cru la forme quelque chose de fait en soi, et procédant, par suite, d'un principe formel. Mais, comme le prouve le Philosophe, ce qui se fait, à proprement parler, est une chose composée; car c'est là une sorte d'être subsistant. Or la forme n'est pas appelée être, comme une chose qui est, mais comme une chose par laquelle une autre chose est; par conséquent, la forme ne se fait pas à proprement parler. A celui-là seul il appartient d'être fait, à qui il appartient d'être, puisque être fait est la voie qui mène à l'être. Or il est manifeste que ce qui est fait ressemble à celui qui l'a fait; parce que « tout agent fait quelque chose qui

---

loris naturalis, qui est instrumentum animæ nutritivæ. Sed quòd generetur caro viva, est ex virtute animæ; similiter quòd secetur lignum, pertinet ad serram; sed quòd perveniatur ad formam secti, est ex virtute artificis. Ergo forma substantialis, quæ est principalis in effectibus corporalibus, est ex virtute angelorum. Materia ergo obedit ad sui informationem angelis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *De Trin.* (cap. 8) : « Non est putandum istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo. »

(Conclusio. — Quoniam angeli non possunt materiam reducere in actum formæ substantialis, quod fit à Deo immediatè, vel ab aliquo agente naturali, rectè dicitur materiam ad nutum non obedire angelis.)

Respondeo dicendum, quòd platonici posuerunt formas quæ sunt in materia, causari ex immaterialibus formis; quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hoc, quantum ad aliquid secutus est Avicenna, qui posuit omnes formas quæ sunt in materia, procedere à conceptione intelligentiæ, et quòd agentia corporalia sunt solùm disponentia ad formas. Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed, sicut Philosophus probat in *Metaphys.* (text. 26, 27 et 32), hoc quod propriè fit, est compositum; hoc enim propriè est quasi subsistens. Forma autem non dicitur ens quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est; et sic, per consequens, nec forma propriè fit. Ejus enim est fieri cujus est esse, cùm *fieri* nihil aliud sit quàm via in *esse*. Manifestum est autem quòd factum est simile facienti; quia « omne agens agit sibi si-

lui ressemble. » C'est pourquoi, ce qui fait les choses naturelles a une certaine ressemblance avec le composé, ou bien parce qu'il est lui-même composé, comme le feu qui engendre le feu; ou bien parce qu'il renferme virtuellement tout le composé, et quant à la forme et quant à la matière : et cela est propre à Dieu. Ainsi donc, toute formation de la matière vient ou immédiatement de Dieu, ou de quelque agent corporel, mais non pas de l'ange immédiatement.

Je réponds aux arguments : 1° Notre ame est unie au corps comme sa forme : et ainsi il n'y a rien d'étonnant à ce que le corps éprouve un changement de forme en vertu d'une conception de l'ame, alors surtout que le mouvement de l'appétit sensitif qui entraine quelque changement corporel, est soumis à l'empire de la raison. Il n'en est pas ainsi de l'ange par rapport aux corps naturels. Par suite cette raison n'a pas de valeur.

2° Ce que peut une force inférieure, une force supérieure le peut, non de la même manière, mais d'une manière plus excellente. Ainsi l'intellect connoît les sensibles d'une manière plus excellente que le sens. De même les anges changent la matière corporelle d'une façon plus excellente que les agents corporels, en mouvant ces agents eux-mêmes, comme cause supérieure.

3° Rien n'empêche que, par la puissance des anges, se produisent dans les choses naturelles certains effets auxquels ne suffiroient pas les agents corporels. Mais cela n'est pas la même chose que si la matière leur obéissoit à volonté; de même que la matière n'obéit pas aux cuisiniers à volonté, parce qu'ils opèrent avec le feu et à l'aide de certains procédés de leur art, certaines décoctions que le feu ne produiroit pas par lui seul : car faire passer la matière à l'acte de la forme substantielle n'excède pas la vertu d'un agent corporel; parce que « le semblable produit naturellement son semblable. »

---

mile. » Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito; vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum, et quantum ad materiam et quantum ad formam, est in virtute ipsius. Quod est proprium Dei. Sic igitur, omnis informatio materiæ vel est à Deo immediatè, vel ab aliquo agente corporali, non autem immediatè ab angelo.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima nostra unitur corpori ut forma. Et sic, non est mirum si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius, præsertim cùm motus sensitivi appetitûs, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd id quod potest virtus inferior, potest superior, non eodem, sed excellentiori modo : sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quàm sensus. Et sic angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quàm agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia, tanquam causa superior.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet ex virtute angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quæ agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est materiam obedire angelo ad nutum, sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundùm aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret; cùm reducere materiam in actum formæ substantialis, non excedat virtutem corporalis agentis, quia « simile natum est sibi simile facere. »

ARTICLE III.

Les corps obéissent-ils aux anges pour le mouvement local?

Il paroît que les corps n'obéissent pas aux anges pour le mouvement local. 1° Le mouvement local des corps naturels suit leurs formes. Or les anges, d'après ce que nous venons de dire, ne produisent pas les formes des corps naturels. Donc ils ne peuvent pas causer en eux le mouvement local.

2° Le Philosophe prouve, *Physic.*, VIII, que le mouvement local est le premier des mouvements. Or les anges ne peuvent causer les autres mouvements en faisant subir à la matière des changements de forme. Donc ils ne peuvent pas non plus causer le mouvement local.

3° Les membres corporels obéissent, pour le mouvement local, à la conception de l'ame, en tant qu'ils ont en eux un certain principe de vie. Or, dans les corps naturels il n'y a pas de principe de vie. Donc ils n'obéissent pas aux anges pour le mouvement local.

Mais, au contraire, saint Augustin dit, *De Trin.*, III : « Les anges emploient les semences corporelles pour produire certains effets. » Or ils ne peuvent faire cela qu'à l'aide du mouvement local. Donc les corps leur obéissent pour le mouvement local.

(Conclusion. — La nature corporelle étant inférieure à la nature spirituelle, et le mouvement local étant le plus parfait, la nature spirituelle est disposée à produire immédiatement le mouvement local.)

Selon la parole de saint Denis, *De div. Nom.*, VII, « la sagesse divine joint ensemble les fins des premières choses et les principes des secondes. » D'où il suit qu'une nature inférieure touche par ce qu'elle a de plus élevé

ARTICULUS III.

Utrùm corpora obediant angelis ad motum localem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd corpora non obediant angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est (2). Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Præterea, in VIII. *Physic.* probatur quòd motus localis est primus motuum. Sed angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Præterea, membra corporalia obediunt conceptioni animæ ad motum localem, in quantum habent in seipsis aliquod principium vitæ. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitæ. Ergo non obediunt angelis ad motum localem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *De Trin.*, quòd « angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos. » Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

(Conclusio. — Natura corporalis, cùm sit infra spiritualem, motusque localis sit perfectissimus, nata est immediatè à natura spirituali moveri secundùm locum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Dionysius dicit, VII. cap. *De div. Nomin.*, « divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. » Ex quo patet quòd natura inferior in sui supremo attingitur à natura superiori.

(1) De his etiam ubi suprà, scilicet locis art. 2 indicatis.
(2) Tum articulo præcedenti, tum qu. 65, art. 4.

à la nature supérieure. Or la nature corporelle est inférieure à la nature spirituelle. Parmi les mouvements corporels, le plus parfait est le mouvement local, comme Aristote le prouve, *Physic.*, VIII. La raison en est que ce qui est mobile selon le lieu, n'est pas comme tel en puissance par rapport à quelque chose qui lui est intrinsèque, mais seulement par rapport à quelque chose d'extrinsèque, c'est-à-dire, au lieu : c'est pourquoi la nature corporelle est disposée pour être mûe immédiatement par la nature spirituelle. Aussi les philosophes ont-ils avancé que les corps supérieurs sont mûs localement par les substances spirituelles. De là nous voyons que l'ame communique principalement et en premier lieu au corps le mouvement local (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il y a dans les corps d'autres mouvements locaux que ceux qui suivent les formes. Ainsi le flux et le reflux de la mer ne suit pas la forme substantielle de l'eau, mais la vertu de la lune. A plus forte raison certains mouvements locaux peuvent-ils résulter de la vertu des substances spirituelles.

2° En causant le mouvement local comme le premier, les anges peuvent par lui causer d'autres mouvements; je veux dire, en employant des agents corporels pour produire ces sortes d'effets : ainsi le forgeron emploie le feu pour amollir le fer.

3° Les anges possèdent une vertu moins restreinte que celle de l'ame. La vertu motrice de l'ame est bornée au corps auquel elle est unie et

(1) L'Ecriture sainte d'ailleurs ne permet pas un doute à cet égard. De nombreux passages indiquent ou supposent un tel pouvoir dans les anges et même dans les démons. On ne comprendroit pas sans cela, par exemple, ce qui est dit des circonstances de la ruine de Sodome, ni ce qui regarde les prodiges opérés par les magiciens de la cour de Pharaon, ni enfin ce qui nous est annoncé des faits merveilleux qui seront accomplis par l'Antechrist, comme épreuve suprême de la foi des élus. Nous signalons ici cet accord entre les inductions de la théologie et les faits rapportés dans la Bible, pour rappeler ce que nous avons déjà dit de l'usage que saint Thomas fait du texte sacré. Du reste, il est impossible que nous renouvelions une observation de ce genre toutes les fois qu'elle se présente à notre esprit. Elle frappera de même les yeux de tout lecteur attentif et qui n'est pas étranger à l'étude des saintes Lettres.

Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in VIII. *Physic.* Cujus ratio est, quia mobile secundùm locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, in quantum hujusmodi, sed solùm ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum; et ideo natura corporalis nata est moveri immediatè à natura spirituali secundùm locum. Unde et philosophi posuerunt suprema corpora moveri localiter à spiritualibus substantiis. Unde videmus quòd anima movet corpus primò et principaliter locali motu.

Ad primum ergo dicendum, quòd in corporibus sunt alii motus locales præter eos qui consequuntur formas : sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquæ, sed virtutem lunæ. Ergo multò magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

Ad secundum dicendum, quòd angeli causando motum localem tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus; adhibendo scilicet agentia corporalia ad hujusmodi effectus producendos, sicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

Ad tertium dicendum, quòd angeli habent virtutem minùs contractam quàm animæ. Unde virtus motiva animæ contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur; quo mediante

qu'elle vivifie : c'est par son moyen qu'elle peut mouvoir les autres. Mais la vertu de l'ange n'est pas bornée à un corps : c'est pourquoi il peut mouvoir localement les corps auxquels il n'est pas uni.

ARTICLE IV.

Les anges peuvent-ils faire des miracles?

Il paroît que les anges peuvent faire des miracles : 1° « On appelle vertus, dit saint Grégoire, ces esprits par le moyen desquels se font le plus souvent les prodiges et les miracles. »

2° Saint Augustin dit, *Quæst.* LXXXIII, 79 : « Les magiciens font des miracles en vertu de pactes secrets; les bons chrétiens par la justice publique, et les mauvais par les signes de la justice publique. Mais les mages ne font des miracles que parce que les démons les exaucent, » comme il est dit dans un autre endroit du même livre. Donc les démons peuvent faire des miracles; et à plus forte raison les bons anges.

3° Saint Augustin dit, dans ce même livre, que « toutes les choses qui se font visiblement, sont crues, sans absurdité, pouvoir arriver par les puissances inférieures répandues dans l'air : » mais nous appelons miracle un effet des causes naturelles produit sans l'intervention d'une de ces causes. Donc les anges et les démons peuvent faire des miracles.

4° Une puissance supérieure ne dépend pas d'une cause inférieure. Or la nature corporelle est inférieure à l'ange. Donc l'ange peut agir en dehors de l'ordre des agents corporels, c'est-à-dire, faire des miracles.

Mais, au contraire, le Psalmiste dit de Dieu, *Ps.* LXXI, et XXXV : « Seul il fait les choses grandes et merveilleuses. »

---

alia potest movere. Sed virtus angeli non est contracta ad aliquod corpus. Unde potest corpora non conjuncta localiter movere.

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli possint facere miracula.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli possunt facere miracula. Dicit enim Gregorius (ut suprà) : « Virtutes vocantur illi spiritus per quos signa et miracula frequentiùs fiunt. »

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 79), quòd « magi faciunt miracula per privatos contractus; boni christiani per publicam justitiam, mali christiani per signa publicæ justitiæ. Sed magi faciunt miracula per hoc quòd exaudiuntur à dæmonibus, » ut ipse alibi in eodem libro dicit (lib. XXI. *Sent.*, cap. 4). Ergo dæmones miracula possunt facere; ergo multò magis angeli boni.

3. Præterea, Augustinus in eodem libro dicit, quòd « omnia quæ visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris hujus non absurdè fieri posse creduntur. » Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causæ, hoc dicimus esse miraculum : putà cùm aliquis sanatur à febre non per operationem naturæ. Ergo angeli et dæmones possunt facere miracula.

4. Præterea, virtus superior non subditur ordini inferioris causæ. Sed natura corporalis est inferior angelo. Ergo angelus potest operari præter ordinem corporalium agentium, quod est miracula facere.

Sed contra est, quod de Deo dicitur in *Psalm.* (LXXI et XXXV) : « Qui facit mirabilia magna solus. »

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 178, art. 4; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 102 et 103; et qu. 6, de potent., art. 3 et 4; et qu. 16, de malo, art. 9; et *Opusc.*, XI, ab art. 4 usque ad art. 19.

(CONCLUSION. — Le miracle étant quelque chose en dehors de l'ordre de la nature créée; Dieu étant le seul qui ne soit pas créature, seul il peut faire des miracles par sa propre vertu.)

On appelle proprement miracle ce qui se fait en dehors de l'ordre de la nature. Mais il ne suffit pas, pour qu'il y ait miracle, que quelque chose se fasse en dehors de l'ordre d'une nature particulière : dans ce cas, celui qui jetteroit une pierre en l'air feroit un miracle ; puisque cela est en dehors de l'ordre naturel à la pierre. Une chose est donc dite miracle, lorsqu'elle est en dehors de l'ordre d· toute la nature créée. Or Dieu seul peut faire un miracle ainsi conçu, parce que tout ce que fait un ange ou toute autre créature par sa propre vertu, est toujours selon l'ordre de la nature créée ; et ainsi il n'y a pas de miracle. Il reste donc que Dieu seul peut faire des miracles.

Je réponds aux arguments : 1° Quelques anges sont dits faire des miracles, ou parce que Dieu, condescendant à leur désir, fait lui-même ces miracles, comme quelques saints sont dits aussi faire des miracles ; ou parce qu'ils remplissent quelque ministère dans les miracles qui se font : par exemple, en rassemblant la poussière, pour la résurrection générale, ou en faisant quelque chose de semblable.

2° Comme nous venons de le dire, les miracles, à proprement parler, sont les choses qui se font en dehors de l'ordre de toute la nature créée. Mais, comme nous ne connoissons pas toute la vertu de la nature créée, lorsqu'il arrive quelque chose en dehors de l'ordre naturel à nous connu, par une puissance créée à nous inconnue, il y a miracle par rapport à nous. Ainsi, lorsque les démons font certaines choses par leur puissance naturelle, on appelle cela miracles, non simplement, mais par rapport à nous. C'est ainsi que les magiciens font des miracles par le secours des démons. On dit qu'ils les font en vertu de pactes secrets, parce que la vertu

---

(CONCLUSIO. — Miraculum est præter ordinem totius naturæ creatæ; Deus igitur cùm solus sit non creatura, solus etiam virtute propria miracula facere potest.)

Respondeo dicendum, quòd miraculum propriè dicitur, cùm aliquid sit præter ordinem naturæ. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicujus particularis; quia sic, cùm aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cùm hoc sit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quòd sit præter ordinem totius naturæ creatæ. Hoc autem non potest facere nisi Deus, quia quicquid facit angelus, vel quæcunque alia creatura propria virtute, hoc fit secundùm ordinem naturæ creatæ; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quòd solus Deus miracula facere possit.

Ad primum ergo dicendum, quòd angeli aliqui dicuntur miracula facere, vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere; vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt; sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel hujusmodi aliquid agendo.

Ad secundum dicendum, quòd miracula, simpliciter loquendo, dicuntur, ut dictum est (art. 7), cùm aliqua fiunt præter ordinem totius naturæ creatæ. Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ est nota nobis, ideo cùm aliquid sit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cùm dæmones aliquid faciunt sua virtute naturali, *miracula* dicuntur, non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per dæmones miracula faciunt. Et dicuntur fieri *per privatos contractus*, quia quælibet virtus creaturæ in universo se habet,

d'une créature quelconque est dans l'univers, ce qu'est dans une cité la puissance d'une personne privée. Par suite, lorsqu'un magicien fait quelque chose en vertu d'un pacte conclu avec le démon, il le fait comme en vertu d'un contrat privé. Mais la justice divine est dans l'univers ce qu'une loi publique est dans une cité : aussi, les bons chrétiens, en tant que faisant des miracles par la justice divine, sont dits les faire par la justice publique, et les mauvais chrétiens sont dits les faire par les signes de cette justice publique; par exemple, en invoquant le nom de Jésus-Christ, ou en faisant quelques cérémonies sacrées.

3° Les puissances spirituelles peuvent faire les choses qui se font visiblement dans le monde, en employant les semences corporelles, au moyen du mouvement local.

4° Quoique les anges puissent faire quelque chose en dehors de l'ordre de la nature corporelle, ils ne peuvent rien faire en dehors de l'ordre de toute la création; ce qu'exige la nature du miracle, comme nous l'avons dit.

QUESTION CXI.

De l'action des anges sur les hommes.

Il faut ensuite examiner l'action des anges sur les hommes. On demande : premièrement, s'ils peuvent les modifier par leur puissance naturelle; secondement, comment Dieu les envoie pour servir les hommes; troisièmement, comment ils les gardent.

Sur la première de ces choses, quatre questions se présentent : 1° Un

---

et virtus alicujus privatæ personæ in civitate. Unde cùm magus aliquid facit per pactum initum cum dæmone, hoc fit quasi per quemdam privatum contractum. Sed justitia divina est in toto universo, sicut lex publica in civitate; et ideo boni christiani, in quantum per justitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula *per publicam justitiam*, mali autem christiani *per signa publicæ justitiæ*, sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

Ad tertium dicendum, quòd spirituales potestates possunt facere ea quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

Ad quartum dicendum, quòd licèt angeli possint aliquid facere præter ordinem naturæ corporalis, non tamen possunt aliquid facere præter ordinem totius creaturæ; quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est.

QUÆSTIO CXI.

De actione angelorum in homines, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de actione angelorum in homines. Et primò quæritur, utrùm possint eos immutare sua virtute naturali; secundò, quomodo mittantur à Deo in ministerium hominum; tertiò, quomodo custodiant homines.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm angelus possit illuminare intellectum hominis.

ange peut-il illuminer l'intelligence de l'homme? 2° Peut-il changer ses affections? 3° Peut-il modifier son imagination? 4° Peut-il modifier ses sens?

ARTICLE I.

L'ange peut-il illuminer l'homme?

Il paroît que l'ange ne peut pas illuminer l'homme. 1° L'homme est illuminé par la foi. Saint Denis attribue, *De eccl. Hier.*, l'illumination au baptême, qui est « le sacrement de la foi. » Or la foi vient immédiatement de Dieu, selon cette parole de l'Apôtre, *Ephes.*, II, 8 : « La grace vous a sauvés par la foi, laquelle ne vient pas de vous, mais est un don de Dieu. » Donc l'homme n'est pas illuminé par l'ange, il l'est immédiatement par Dieu.

2° Sur ces mots de l'Apôtre, *Rom.*, I : « Dieu le leur a manifesté, » la *Glose* dit que « non-seulement la raison naturelle a servi aux hommes pour voir les choses de Dieu, mais que Dieu les leur a révélées par ses œuvres, à savoir les créatures. » Mais l'une et l'autre, c'est-à-dire la raison naturelle et la créature, sont immédiatement de Dieu. Donc Dieu illumine immédiatement l'homme.

3° Celui qui est illuminé connoît son illumination. Or les hommes ne s'aperçoivent pas que les anges les illuminent. Donc ils ne sont pas illuminés par eux.

Mais, au contraire, saint Denis prouve, *De cœl. Hier.*, IV, que « les choses divines sont révélées aux hommes par l'intermédiaire des anges, »

2° Utrùm possit immutare affectum ejus. 3° Utrùm possit immutare imaginationem ejus. 4° Utrùm possit immutare sensum ejus.

ARTICULUS I.

Utrùm angelus possit illuminare hominem.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non possit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem : unde Dionysius, in *Eccles. hierarch.* (cap. 2), illuminationem attribuit baptismo, qui est « fidei sacramentum. » Sed fides immediatè est à Deo, secundùm illud *ad Ephes.*, II : « Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei enim donum est. » Ergo homo non illuminatur ab angelo, sed immediatè à Deo.

2. Præterea, super illud *Rom.*, I : « Deus illis manifestavit, » dicit Glossa (2), quòd « non solùm ratio naturalis ad hoc profuit, ut divina hominibus manifestárentur; sed Deus illis revelavit per opus suum, » scilicet per creaturam. Sed utrumque est à Deo immediatè, scilicet ratio naturalis et creatura. Ergo Deus immediatè illuminat hominem.

3. Præterea, quicunque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

Sed contra est, quod Dionysius probat in IV. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus angelis, » ut suprà dictum est (qu. 108, art. 2).

(1) De his etiam 1, 2, qu. 112, art. 2 ad 2; et *Sent.*, dist. 18, qu. 2, art. 2 ad 3, ad 4 et ad 5; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 81; et qu. 11, de verit., art. 1; et *Quodlib.*, IX, qu. 4, art. 5.

(2) Sive paulò pleniùs vetus manuscriptum : *Verè manifestum est in illis quod est noscibile de Deo, quia non solùm ratio naturalis ad hoc profuit, sed et Deus illis revelavit vel manifestavit per opus suum, per quod eos adjuvit, ne sola sufficere natura videretur.* Quod breviùs contrahit Glossa nova collateralis in hunc modum : *Non solùm ratio naturalis ad hoc profuit, sed et Deus quotidie adjuvit, ne sola, etc.* Interlinealis autem : *Per opus suum, non per doctrinam vel inspirationem.*

comme nous l'avons déjà dit. Or, ces révélations sont des illuminations, comme nous l'avons également vu. Donc les hommes sont illuminés par les anges.

(CONCLUSION. — Comme les hommes sont inférieurs aux anges en nature, ils sont illuminés par eux.)

Comme, d'après l'ordre réglé par la divine Providence, les actions des inférieurs sont soumises à celles des supérieurs, ainsi qu'il a été dit; de même que les anges inférieurs sont illuminés par les supérieurs, les hommes étant inférieurs aux anges, sont illuminés par eux. Mais ces deux illuminations, quant au mode, se ressemblent en quelques points et diffèrent en quelques autres. Il a été dit plus haut que l'illumination, qui est une manifestation de la vérité divine, consiste en deux choses : en ce que l'intelligence inférieure est fortifiée par l'action de l'intelligence supérieure, et en ce que à l'intelligence inférieure sont proposées les espèces intelligibles qui sont dans l'intelligence supérieure, afin que celle-là les puisse saisir. Et cela, dans les anges, consiste en ce que l'ange supérieur concevant la vérité d'une manière universelle, la divise de façon à l'accommoder à la capacité de l'ange inférieur, comme il a été dit. Mais l'intelligence humaine ne peut saisir la vérité nue, parce qu'il est de sa nature de comprendre à l'aide d'images, comme on a dit plus haut : c'est pourquoi les anges proposent la vérité intelligible aux hommes, sous des images sensibles, selon cette parole de saint Denis, *De cœl. Hier.*, I : « Les rayons divins ne peuvent briller autrement pour nous, qu'à travers une multitude de voiles sacrés. » D'un autre côté, l'intelligence humaine, comme étant inférieure, est fortifiée par l'action de l'intelligence angélique; et en ces deux choses consiste l'illumination de l'homme par l'ange.

Je réponds aux arguments : 1° Deux choses concourent à former la foi.

Hujusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut suprà dictum est (qu. 108, art. 1). Ergo homines illuminantur per angelos.

(CONCLUSIO. — Cùm homines sint angelis natura inferiores, per ipsos illuminantur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm divinæ providentiæ ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut suprà dictum est (qu. 110, art. 1), sicut inferiores angeli illuminantur per superiores, ita homines, qui sunt angelis inferiores, per eos illuminantur. Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus. Dictum est enim suprà (qu. 106, art. 1), quòd illuminatio, quæ est manifestatio divinæ veritatis, secundùm duo attenditur, scilicet secundùm quòd intellectus inferior confortatur per actionem intellectûs superioris, et secundùm quòd proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quæ sunt in superiori, ut capi possint ab inferiori. Et hoc quidem in angelis fit secundùm quòd superior angelus veritatem universalem conceptam dividit secundùm capacitatem inferioris angeli, ut suprà dictum est (qu. 106, art. 1 et 3). Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere, quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut suprà dictum est (qu. 87, art. 7); et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium, secundùm illud quod dicit Dionysius, I. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Ex alia verò parte, intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectûs angelici; et secundùm hæc duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab angelo.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad fidem duo concurrunt. Primò quidem habitus intel-

D'abord l'habitude, qui dispose l'intelligence à suivre la volonté, laquelle tend à la vérité divine. Car l'intelligence adhère à une vérité de foi, non comme convaincue par la raison, mais comme obéissant à la volonté : « Personne ne croit, qu'il ne veuille, » dit saint Augustin; et, sous ce rapport, la foi vient de Dieu seul. Il faut de plus, pour la foi, que les objets de la foi soient proposés à celui qui croit; et cela se fait par le moyen de l'homme, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, X, 17 : « La foi vient par l'ouïe, » mais surtout par le moyen des anges, qui révèlent aux hommes les choses divines. Ainsi, les anges font quelque chose dans l'illumination de la foi. Et cependant ils illuminent les hommes, non-seulement touchant les choses à croire, mais encore touchant les choses à faire.

2° La raison naturelle, qui vient immédiatement de Dieu, peut être fortifiée par l'ange, comme il a été dit : par suite, les images fournies par les créatures donnent une vérité intelligible d'autant plus élevée que l'intelligence humaine qui les reçoit est elle-même plus forte. Ainsi, l'ange aide l'homme à avoir de Dieu une connoissance plus parfaite, au moyen des créatures.

3° L'opération intellectuelle et l'illumination peuvent être considérées de deux manières : d'abord du côté de la chose comprise; et, dans ce cas, quiconque est illuminé ou comprend, connoît qu'il est illuminé ou qu'il comprend; par là même qu'il sait qu'une chose lui a été manifestée. En second lieu, du côté du principe; et alors quiconque comprend une vérité ne connoît pas l'intelligence, principe de l'opération intellectuelle. Pareillement, quiconque est illuminé par un ange, ne sait pas qu'un ange l'illumine.

---

lectûs quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem. Intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus à voluntate : « nullus enim credit nisi volens, » ut Augustinus dicit (1); et quantum ad hoc, fides est à solo Deo. Secundò, requiritur ad fidem, quòd credibilia proponantur credenti; et hoc quidem fit per hominem, secundùm quòd « fides est ex auditu, » ut dicitur *Rom.*, X, sed per angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei. Et tamen homines illuminantur ab angelis, non solùm de credendis, sed etiam de agendis.

Ad secundum dicendum, quòd ratio naturalis quæ est immediatè à Deo, potest per angelum confortari, ut dictum est; et similiter ex speciebus à creaturis acceptis tantò altior elicitur intelligibilis veritas, quantò intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per angelum adjuvatur homo, ut ex creaturis perfectiùs in divinam cognitionem deveniat.

Ad tertium dicendum, quòd operatio intellectualis et illuminatio dupliciter possunt considerari. Uno modo ex parte rei intellectæ; et sic quicunque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari; quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo ex parte principii; et sic non quicunque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicunque illuminatur ab angelo, cognoscit se ab angelo illuminari.

(1) Sic enim *Joan.*, tract. 26 : *Intrare quisquam Ecclesiam potest nolens; accedere ad altare potest nolens; accipere potest Sacramentum nolens; credere non potest nisi volens.*

ARTICLE II.

Les anges peuvent-ils changer la volonté de l'homme?

Il paroît que les anges peuvent changer la volonté de l'homme. 1° Sur ce passage de l'Apôtre, *Hebr.*, I : « Qui fait des esprits ses envoyés et du feu son ministre; » la *Glose* dit que « les anges sont de feu, en tant que l'Esprit saint les enflamme et qu'ils brûlent nos vices. » Or cela ne peut être sans qu'ils changent notre volonté. Donc les anges peuvent changer la volonté.

2° Bède dit que le diable n'envoie pas, mais allume les mauvaises pensées : saint Damascène dit, avec plus de vérité, qu'il les envoie aussi; car il ajoute : « Toute malice et les passions impures sont l'œuvre des démons, qui ont le pouvoir de les envoyer aux hommes. » Pour la même raison, les bons anges envoient et allument les bonnes pensées. Mais ils ne le peuvent faire sans changer la volonté. Donc ils changent la volonté.

3° L'ange, comme on vient de le dire, illumine l'intelligence de l'homme au moyen des images. Mais de même que l'image, qui sert à l'intelligence, peut être changée par l'ange, de même l'appétit sensitif, qui sert à la volonté, le peut aussi, puisqu'il est également une force se servant d'un organe corporel. Donc s'il illumine l'intelligence, l'ange peut changer la volonté.

Mais, au contraire, changer la volonté est le propre de Dieu, selon ce passage, *Prov.*, XXI, 1 : « Le cœur du roi est dans la main du Seigneur; il le tourne comme il veut (1). »

(Conclusion. — Comme à Dieu seul il appartient de donner la vo-

(1) Comme on le voit en rapprochant cet article du précédent, l'action des anges sur les hommes se déduit naturellement de celle que les anges exercent les uns à l'égard des autres. Ainsi les anges agissent d'une manière directe sur l'intellect, mais seulement d'une manière indirecte sur la volonté. L'intellect est immédiatement frappé par l'illumination ou la locution,

---

ARTICULUS II.

Utrùm angeli possint immutare voluntatem hominis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd angeli possunt immutare voluntatem hominis; quia super illud *Hebr.*, I : « Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis, » dicit Glossa, quòd « ignis sunt dum Spiritu fervent, et vitia nostra urunt. » Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo angeli possunt immutare voluntatem.

2. Præterea, Beda dicit, quòd « diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor; » Damascenus autem veriùs dicit, quòd « etiam est immissor; » dicit enim in II. lib. (cap. 2), quòd « omnis malitia et immundæ passiones ex dæmonibus excogitatæ sunt, et immittere homini sunt concessi. » Et pari ratione angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

3. Præterea, angelus, sicut dictum est (art. 1), illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia, quæ deservit intellectui, potest immutari ab angelo; ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati, quia ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

Sed contra est, quòd immutare voluntatem est proprium Dei, secundùm illud *Proverb.*, XXI : « Cor regis in manu Domini; quocunque voluerit, vertet illud. »

(Conclusio. — Cùm Dei sit voluntatem dare,

lonté; lui seul peut aussi la changer efficacement : les anges ne le peuvent que par forme de conseil ou en excitant les passions.)

La volonté peut être changée de deux façons : d'abord par un principe intérieur; et comme le mouvement de la volonté n'est que l'inclination qu'elle a vers la chose voulue, à Dieu seul il appartient de changer ainsi la volonté, lui qui donne à la nature intelligente la puissance d'une telle inclination. Car, de même que l'inclination naturelle ne peut provenir que de celui qui donne la nature, l'inclination volontaire ne provient que de Dieu, cause de la volonté. La volonté peut aussi être mûe par un principe extérieur. Dans l'ange, elle ne l'est ainsi que d'une manière, à savoir, par le bien que saisit l'intelligence. Par conséquent, celui qui fait qu'une chose soit saisie comme un bien, pousse par là même la volonté à la désirer. Et Dieu seul encore peut ainsi mouvoir efficacement la volonté; l'ange et l'homme ne le peuvent que par voie de conseil, comme on l'a dit plus haut. Mais outre cette manière, les hommes peuvent encore être mûs extérieurement d'une façon différente, à savoir, par les passions de l'appétit sensitif; par exemple, la concupiscence et la colère inclinent la volonté vers un objet : et ainsi les anges, en tant que pouvant exciter ces passions, peuvent mouvoir la volonté; mais non pas nécessairement, parce que la volonté demeure toujours libre de consentir ou de résister à la passion.

Je réponds aux arguments : 1° On dit que les ministres de Dieu, soit

deux sortes de rapports intellectuels que saint Thomas, comme on s'en souvient, admet parmi les anges; la volonté ne peut être mûe que par voie de persuasion. Et il ne pouvoit en être autrement, sans que la liberté de l'être intelligent vînt à disparoître. A cet égard, l'homme doit avoir, au fond, la même prérogative que l'ange, puisqu'il a, comme lui, la double faculté de connoître et de vouloir.

Mais en voyant toutefois, avec bonheur, sauvegarder avec tant de soin la liberté humaine, on n'est pas moins heureux de voir établir avec tant de doctrine et de solidité que notre foible nature peut, dès le temps de la vie présente, entrer en relation avec ces esprits supérieurs qui, selon la parole de l'Evangile, *contemplent la face de Dieu*. Il faut encore ici remarquer cette modération intellectuelle qui caractérise éminemment notre saint docteur. Les hautes intelligences savent seules, en combattant une erreur, éviter de tomber dans l'erreur opposée. La force gît dans le point d'arrêt, a dit un profond penseur. C'est surtout dans les travaux de la pensée que cette force est nécessaire, et se manifeste.

---

ejus etiam est proprium eam efficaciter mutare; angeli autem solùm id possunt per modum suadentis, aut passiones concitantis.)

Respondeo dicendum, quòd voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo ab interiori; et sic, cùm motus voluntatis non sit aliud quàm inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo, qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi à Deo, qui causat voluntatem. Alio modo movetur voluntas ab exteriori; et hoc in angelo est uno modo tantùm, scilicet à bono apprehenso per intellectum. Unde secundùm quòd aliquis est causa quòd aliquid apprehendatur ut bonum, secundùm hoc movet voluntatem ad appetendum. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; angelus autem et homo per modum suadentis, ut suprà dictum est (qu. 106, art. 2). Sed præter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori; scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum, sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum; et sic etiam angeli, in quantum possunt concitare hujusmodi passiones, possunt voluntatem movere, non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

Ad primum ergo dicendum, quòd ministri Dei,

les anges, soit les hommes, brûlent les vices ou allument la vertu, par le moyen de la persuasion.

2° Les démons ne peuvent envoyer des pensées en les causant intérieurement, puisque l'usage de la faculté de penser dépend de la volonté. On dit cependant que le diable allume les pensées, parce qu'il excite à penser ou à désirer certaines choses, en usant de persuasion, ou en excitant les passions. Et cette action d'allumer, saint Damascène l'appelle envoyer, parce que cette opération se passe intérieurement. Mais les bonnes pensées sont attribuées à un autre principe, à Dieu, quoiqu'il les procure par le ministère des anges.

3° L'intelligence humaine, dans son état présent, ne peut comprendre qu'en se tournant vers les images; mais la volonté humaine peut vouloir quelque chose en suivant le seul jugement de la raison, et sans obéir à la passion de l'appétit sensitif. Il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE III.

L'ange peut-il modifier l'imagination de l'homme?

Il paroît que l'ange ne peut pas modifier l'imagination de l'homme. « 1° L'imagination, comme il est dit, *De anim.*, II, est un mouvement produit par les sens en acte. » Mais si les anges le causoient, il n'auroit pas lieu par le moyen des sens en acte. Donc il répugne à la nature de l'imagination, laquelle est l'acte de la vertu imaginative, d'être modifiée par l'ange.

2° Les formes qui sont dans l'imagination étant spirituelles, sont plus nobles que les formes qui sont dans la matière sensible. Mais l'ange ne peut pas imprimer les formes à la matière sensible, comme nous l'avons

---

vel homines vel angeli, dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes, per modum persuasionis.

Ad secundum dicendum, quòd dæmones non possunt immittere cogitationes, interiùs eas causando; cùm usus cogitativæ virtutis subjaceat voluntati. Dicitur tamen diabolus *incensor cogitationum,* in quantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis, vel passionem concitantis. Et hoc ipsum *incendere* Damascenus vocat immittere, quia talis operatio interiùs fit. Sed bonæ cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo, licèt angelorum ministerio procurentur.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus humanus secundùm præsentem statum non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex judicio rationis, non sequendo passionem appetitûs sensitivi. Unde non est simile.

ARTICULUS III.

Utrùm angelus possit immutare imaginationem hominis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non possit immutare imaginationem hominis. Phantasia enim, ut dicitur in lib. *De anima* (lib. II, text. 161), est « motus factus a sensu secundùm actum. » Sed si fieret per immutationem angeli, non fieret à sensu secundùm actum. Ergo est contra rationem phantasiæ, quæ est actus imaginativæ virtutis, ut sit per immutationem angeli.

2. Præterea, formæ quæ sunt in imaginatione, cùm sint spirituales, sunt nobiliores formis quæ sunt in materia sensibili. Sed angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut

(1) De his etiam 1, 2, qu. 75, art. 8; et II, *Sent.*, dist. 8, art. 5; et *Contra Gent.*, lib. III, p. 88, 91, 92; et qu. 22, de verit., art. 9; et qu. 16, de malo, art. 11.

vu. Donc il ne peut pas imprimer des formes dans l'imagination et ainsi changer son état.

3° « Il peut arriver, dit saint Augustin, *sup. Gen. ad litt.*, XII, 13, par l'union de deux esprits, que l'un découvre à l'autre, au moyen de ces images, les choses qu'il sait lui-même, soit afin de les communiquer, soit afin d'apprendre lui-même ce que l'autre connoît. » Mais il ne paroît pas que l'ange puisse être uni à l'imagination de l'homme, ni que celle-ci puisse saisir les intelligibles que connoît l'ange. Donc il paroît que l'ange ne peut pas modifier l'imagination.

4° Dans une vision imaginaire, l'homme adhère aux apparences des choses comme aux choses elles-mêmes. Mais en cela il y a erreur. Donc, comme l'ange ne peut être une cause d'erreur, il semble qu'il ne peut causer une vision imaginaire en modifiant l'imagination.

Mais, au contraire, les choses qui apparoissent pendant le sommeil sont les résultats d'une vision imaginaire. Or les anges révèlent certaines choses pendant le sommeil, comme on le voit par l'ange qui apparut à Joseph pendant qu'il dormoit. Donc l'ange peut modifier l'imagination.

(Conclusion. — Les apparitions imaginaires étant quelquefois causées en nous par le changement local des esprits et humeurs corporels, et la nature corporelle obéissant en cela aux anges, les anges, tant bons que mauvais, peuvent, par leur puissance naturelle, modifier l'imagination de l'homme.)

L'ange, tant bon que mauvais, peut, par sa puissance naturelle, mouvoir l'imagination de l'homme. On peut ainsi considérer la chose : nous avons dit précédemment que la nature corporelle est soumise à l'ange pour le mouvement local. Par suite les choses qui peuvent être causées par le mouvement local de certains corps sont soumises à la vertu naturelle des anges. Or il est manifeste que les apparitions imaginaires sont

---

dictum est (qu. 110, art. 23). Ergo non potest imprimere formas in imaginatione; et ita non potest eam immutare.

3. Præterea, Augustinus dicit, XII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 13) : « Commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quæ ipse scit, per hujusmodi imagines, ei cui miscetur, ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellecta pandantur. » Sed non videtur quòd angelus possit misceri imaginationi humanæ, neque quòd imaginatio possit capere intelligibilia quæ angelus cognoscit. Ergo videtur quòd angelus non possit immutare imaginationem.

4. Præterea, in visione imaginaria homo adhæret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quædam deceptio. Cùm ergo angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quòd non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

Sed contra est, quòd ea quæ apparent in somnis, videntur imaginaria visione. Sed angeli revelant aliqua in somnis, ut patet *Matth.*, I et II, de angelo qui Joseph in somnis apparuit. Ergo angelus potest imaginationem movere.

(Conclusio. — Cùm apparitiones imaginariæ interdum in nobis causentur ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum, ad quam natura corporalis angelo obedit, sequitur angelum tam bonum quàm malum, virtute naturæ suæ, posse movere imaginationem hominis.)

Respondeo dicendum, quòd angelus tam bonus quàm malus, virtute naturæ suæ, potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim suprà (qu. 110, art. 3), quòd natura corporalis obedit angelo ad motum localem ; illa ergo quæ ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Manif[illegible]m quòd

souvent causées en nous par le changement local des esprits et des humeurs. De là Aristote, *De somn. et vigil.*, assignant les causes des visions que nous avons dans les songes, s'exprime ainsi : « Pendant le sommeil de l'animal, une certaine quantité de sang descendant vers le principe sensitif, en même temps descendent les mouvements, » c'est-à-dire, les impressions laissées par les objets sensibles et conservées dans les esprits sensuels, lesquels mouvements se communiquent au principe sensitif : et alors se fait une apparition semblable à celle qui auroit lieu si le principe sensitif étoit impressionné par les choses extérieures elles-mêmes. Et l'ébranlement des esprits et des humeurs peut être si fort, que ces apparitions aient lieu même pendant que l'on veille, ainsi que cela se voit dans les frénétiques et autres. Comme cela se fait par l'ébranlement naturel des humeurs, et quelquefois aussi par la volonté de l'homme, qui imagine volontairement ce qu'il avoit auparavant senti ; cela peut aussi avoir lieu par la puissance de l'ange bon ou mauvais, soit avec la privation de l'usage des sens corporels, soit sans cette privation.

Je réponds aux arguments : 1° Le principe de l'imagination est le sens en acte. Car nous ne pouvons imaginer ce que nous ne sentons en aucune façon, ou en tout ou en partie : ainsi, un aveugle-né ne peut imaginer la couleur. Mais quelquefois l'imagination prend une forme telle qu'un mouvement fantastique et cependant réel résulte des impressions conservées dans l'ame, comme nous venons de le dire.

2° L'ange change l'état de l'imagination, non en lui imprimant une forme imaginaire que les sens ne lui ont fourni d'aucune manière ; car il ne peut faire que l'aveugle-né imagine les couleurs : mais il le fait par le mouvement local des esprits et des humeurs, comme on l'a vu.

3° Cette union de l'esprit angélique et de l'imagination humaine n'a

---

apparitiones imaginariæ causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles in lib. *De somn. et vigil.*, assignans causam apparitionis somniorum, dicit quòd « cùm animal dormit descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus » (id est, impressiones relictæ ex sensibilium motionibus quæ in spiritibus sensualibus conservantur), « et movent principium sensitivum ; » ita quòd fit quædam apparitio, ac si tunc principium sensitivum à rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quòd hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis et in aliis hujusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntariè imaginatur quod priùs senserat ; ita etiam hoc potest fieri virtute angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione à corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

Ad primum ergo dicendum, quòd principium phantasiæ est à sensu secundùm actum. Non enim possumus imaginari quæ nullo modo sentimus, vel secundùm totum, vel secundùm partem ; sicut cæcus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat ab impressionibus interiùs conservatis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum priùs acceptam ; non enim posset facere quòd cæcus imaginaretur colores ; sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd commistio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam non est per essentiam, sed per effectum quem

point lieu par l'essence, mais par l'effet que l'ange produit, de la manière que nous avons indiquée, sur l'imagination à laquelle il montre ce qu'il sait lui-même, quoique d'une manière différente de celle dont il le connaît.

4° L'ange, en causant une vision imaginaire, illumine parfois en même temps l'intelligence, afin qu'elle connoisse ce que signifient ces apparences; et alors il n'y a point d'erreur. Quelquefois l'action de l'ange ne fait apparoître à l'imagination que les images des choses : et dans ce cas l'erreur vient non de l'ange, mais de la faiblesse de l'intelligence à laquelle ces choses apparoissent; comme Jésus-Christ n'étoit pas la cause de l'erreur des masses auxquelles il n'expliquoit pas les paraboles qu'il leur proposoit.

ARTICLE IV.

L'ange peut-il changer l'état des sens de l'homme?

Il paroît que l'ange ne peut pas changer l'état des sens de l'homme.

1° L'opération sensitive est une opération vitale. Or une telle opération n'a point un principe extrinsèque. Donc l'opération sensitive ne peut être causée par l'ange.

2° La vertu sensitive est plus noble que la vertu nutritive. Or l'ange ne peut, ce semble, changer la vertu nutritive, ni changer les autres formes naturelles. Donc il ne peut pas changer la vertu sensitive.

3° Le sens est naturellement mû par le sensible. Or l'ange ne peut changer l'ordre naturel, comme on l'a dit plus haut. Donc l'ange ne peut changer l'état des sens; ils sont toujours mûs par les sensibles.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Les anges qui ont renversé Sodome « frappèrent les Sodomites d'aveuglement ou ἀορασια, de telle sorte

---

prædicto modo in imaginatione facit, cui demonstrat quæ ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

Ad quartum dicendum, quòd angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per hujusmodi similitudines significetur (1); et tunc nulla est deceptio. Quandoque verò per operationem angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione; nec tamen tunc causatur deceptio ab angelo, sed ex defectu intellectûs ejus, cui talia apparent : sicut nec Christus fuit causa deceptionis, in hoc quòd multis turbis in parabolis proposuit quod non exposuit eis.

ARTICULUS IV.

Utrùm angelus possit immutare sensum humanum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiva est operatio vitæ. Hujusmodi autem operatio non est à principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab angelo.

2. Præterea, virtus sensitiva est nobilior quàm nutritiva. Sed angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam, sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Præterea, sensus naturaliter moventur à sensibili. Sed angelus non potest immutare naturæ ordinem, ut suprà dictum est (qu. 110, art. 4). Ergo angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus à sensibili immutatur.

Sed contra est, quòd angeli qui subverterunt Sodomam, « percusserunt Sodomitas cæcitate, vel ἀορασία (2), « ut ostium domûs invenire non

(1) Sicut *Daniel.*, VIII, vers. 16, et *Daniel.*, IX, vers. 23, videre est.

(2) Juxta græcum ἀορασία, quasi *aridientia*, ut Augustinus vertit qu. 43, *in Genes.*, id

qu'ils ne pouvoient trouver la porte de la maison, » comme il est dit dans la *Genèse*, XIX, 11. Il en est dit de même, IV. *Reg.*, VI, des Syriens qu'Elisée mena à Samarie.

(Conclusion. — L'ange peut changer l'état des sens de l'homme, soit en lui présentant un objet sensible extérieur, soit en ébranlant les humeurs de façon à produire les diverses sensations.)

Les sens peuvent être modifiés de deux manières : d'abord extérieurement, par exemple, par un objet sensible. Puis intérieurement : nous voyons, en effet, que lorsque les esprits et les humeurs sont troublés, les sens sont modifiés. Ainsi la langue du malade, pleine d'une humeur cholérique, trouve toutes les choses amères; de même pour les autres sens. L'ange peut, par sa vertu naturelle, modifier les sens de ces deux manières. Il peut frapper les sens par un objet extérieur sensible, déjà formé ou qu'il formera lui-même; ce qu'il fait en prenant un corps, ainsi qu'on l'a dit plus haut. Il peut aussi mouvoir intérieurement les humeurs et les esprits, comme il a été dit, de façon à modifier diversement les sens.

Je réponds aux arguments : 1° Le principe de l'opération sensitive ne peut être séparé du principe intérieur, qui est la puissance sensitive. Mais ce principe intérieur peut être ébranlé de plusieurs manières par un principe extérieur, comme nous venons de le dire.

2° En ébranlant les esprits et les humeurs intérieures, l'ange peut changer, jusqu'à un certain point, l'acte de la puissance nutritive, ainsi que de la puissance appétitive et sensitive, et de toute puissance qui emploie des organes corporels.

3° L'ange ne peut agir en dehors de l'ordre entier de la création, mais

---

possent, » ut dicitur *Gen.*, XIX. Et simile legitur IV. *Reg.*, VI, de Syris, quos Elisæus duxit in Samariam.

(Conclusio. — Potest angelus sensum hominis immutare, vel objiciendo sensui aliquod sensibile exterius, vel intus humores concitando ad varias sensus apparitiones.)

Respondeo dicendum, quòd sensus immutatur dupliciter. Uno modo ab exteriori, sicut cùm mutatur à sensibili. Alio modo ab interiori. Videmus enim quòd perturbatis spiritibus et humoribus immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara. Et simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo angelus potest immutare sensum hominum, sua naturali virtute. Potest enim angelus opponere exteriùs sensui sensibile aliquod, vel à natura formatum, vel aliquod de novo formando : sicut facit dum corpus assumit, ut suprà dictum est (qu. 51, art. 2). Similiter etiam potest interiùs commovere spiritus et humores, ut suprà dictum est (art. 3), ex quibus sensus diversimodè immutentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd principium sensitivæ operationis non potest esse absque principio interiori quod est potentia sensitiva; sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori principio commoveri, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd per commotionem interiorem spirituum et humorum potest angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiæ nutritivæ; et similiter potentiæ appetitivæ et sensitivæ, et cujuscunque potentiæ corporali organo utentis.

Ad tertium dicendum, quòd præter ordinem totius creaturæ angelus facere non potest, sed

est *non videntia;* quando aliqua nempe non videntur, nec amittitur visus quoad omnia, sicut in vera cæcitate.

il peut agir en dehors de l'ordre d'une nature particulière, n'étant pas soumis à cet ordre. C'est ainsi qu'il peut modifier les sens d'une manière particulière en dehors de la manière ordinaire.

QUESTION CXII.

De la mission des anges.

Il faut ensuite examiner la mission des anges.

Là-dessus quatre questions se présentent : 1° Y a-t-il des anges envoyés pour remplir un ministère ? 2° Tous sont-ils envoyés ? 3° Ceux qui sont envoyés assistent-ils ? 4° A quels ordres appartiennent ceux qui sont envoyés ?

ARTICLE I.

Les anges sont-ils envoyés pour remplir un ministère ?

Il paroît que les anges ne sont pas envoyés pour remplir un ministère : 1° Toute mission a pour objet un lieu déterminé. Mais les actions intellectuelles ne déterminent aucun lieu, puisque l'intelligence fait abstraction du temps et de l'espace. Donc, les actions angéliques étant intellectuelles, il paroît que les anges ne sont pas envoyés pour exécuter leurs actions.

2° Le ciel empyrée est le lieu dû à la dignité des anges. Donc, s'ils sont envoyés vers nous pour remplir quelque ministère, il semble qu'on ôte quelque chose à leur dignité; ce qui répugne.

---

præter ordinem alicujus particularis naturæ facere potest, cùm tali ordini non subdatur. Et sic quodam singulari modo potest sensum immutare præter modum communem.

QUÆSTIO CXII.

De missione angelorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de missione angelorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm aliqui angeli mittantur in ministerium. 2° Utrùm omnes mittantur. 3° Utrùm illi qui mittuntur, assistant. 4° De quibus ordinibus mittantur.

ARTICULUS I.

Utrùm angeli in ministerium mittantur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angeli in ministerium non mittantur. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum, quia intellectus abstrahit ab *hic* et *nunc*. Cùm igitur actiones angelicæ sint intellectuales, videtur quòd angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. Præterea, cœlum empyreum est locus pertinens ad dignitatem angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quòd eorum dignitati aliquid deperéat; quod est inconveniens.

(1) De his etiam in Epist. *ad Hebr.*, II, lect. 6; ut et II, *Sent.*, dist. 10, art. 1.

3° L'occupation extérieure empêche la contemplation de la sagesse : c'est pour cela qu'il est dit, *Eccli.*, XXXVIII, 25 : « Celui qui restreint ses occupations contemplera la sagesse. » Donc, il semble que si quelques anges sont envoyés pour remplir un ministère extérieur, leur contemplation en souffrira. Mais toute leur béatitude consiste dans la contemplation de Dieu. Donc s'ils étoient envoyés, leur béatitude seroit diminuée; ce qui répugne.

4° Servir appartient à l'inférieur. De là il est dit, *Luc.*, XII, 27 : « Quel est le plus grand ? Est-ce celui qui est à table, ou celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est à table ? » Mais les anges sont plus grands que nous dans l'ordre de la nature. Donc ils ne sont pas envoyés pour nous servir.

Mais le contraire est contenu dans cette parole de l'*Exode*, XXIII, 20 : « J'enverrai mon ange qui vous précédera. »

(Conclusion. — Les anges agissant sur la créature corporelle, en vertu des ordres divins, ils sont dits avec raison envoyés pour remplir un ministère.)

Il est aisé de montrer, par ce que nous avons déjà dit, qu'il y a des anges envoyés de Dieu pour remplir un ministère. Comme on l'a vu, lorsqu'il s'agissoit de la mission des personnes divines, celui-là est dit envoyé, qui procède d'une façon quelconque d'un autre, de telle sorte qu'il commence à être là où auparavant il n'étoit pas, ou bien là où il étoit d'une manière différente. Le Fils ou l'Esprit saint est dit envoyé, en tant que procédant originairement du Père, et commençant à exister d'une nouvelle manière, c'est-à-dire par la grace ou la nature qu'il revêt là où il étoit présent par sa divinité. Car à Dieu il appartient d'être partout : parce qu'étant l'agent universel, sa vertu embrasse tous les êtres, et par suite il est en toutes choses, comme on l'a vu plus haut. Mais la vertu de l'ange, étant celle d'un agent particulier, n'embrasse pas tout

---

3. Præterea, exterior occupatio impedit sapientiæ contemplationem. Unde dicitur *Eccli.*, XXXVIII : « Qui minoratur actu, percipiet sapientiam. » Si igitur angeli aliqui mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quòd retardentur à contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur; quod est inconveniens.

4. Præterea, ministrare est inferioris. Unde dicitur *Luc.*, XII : « Quis major est ? qui recumbit, an ille qui ministrat ? nonne qui recumbit ? » Sed angeli sunt majores nobis ordine naturæ. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XXIII : « Ecce ego mittam angelum meum qui præcedat te. »

(Conclusio. — Cùm angeli ex divino imperio operentur circa creaturam corporalem, rectè in ministerium mitti dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd ex suprà dictis (qu. 108, art. 6), manifestum esse potest, quòd aliqui angeli in ministerium mittuntur à Deo. Ut enim suprà dictum est (qu. 43, art. 1), cùm de missione divinarum personarum ageretur, ille mitti dicitur, qui aliquo modo ab aliquo procedit ut incipiat esse ubi priùs non erat, vel ubi priùs erat per alium modum. Filius enim aut Spiritus sanctus mitti dicitur, ut à Patre procedens per originem, et incipit esse novo modo, id est per gratiam vel naturam assumptam, ubi priùs erat per deitatis præsentiam. Dei enim proprium est ubique esse, quia cùm sit universale agens, ejus virtus attingit omnia entia : unde est in omnibus rebus, ut suprà dictum est (qu. 8, art. 1). Virtus autem angeli cùm sit particulare agens, non attingit totum

l'univers, et ainsi elle atteint un être et non pas un autre; de sorte qu'il est ici et n'est pas ailleurs. Or il est évident, par ce que nous avons dit plus haut, que la créature corporelle est administrée par les anges. D'où il suit que, lorsque quelque chose doit être fait par un ange concernant une créature corporelle, la vertu de l'ange est appliquée à ce corps d'une nouvelle manière : en sorte qu'il commence à être là d'une manière nouvelle aussi. Et comme tout cela provient des ordres divins, il suit, d'après ce que nous venons de dire, que l'ange est envoyé par Dieu. Mais l'action qu'exerce l'ange envoyé procède de Dieu comme de son premier principe, par la volonté et l'autorité duquel les anges agissent; et il retourne à Dieu comme à sa dernière fin. Et c'est là ce qui constitue le ministère; car le ministre est, pour ainsi dire, un instrument intelligent. Or l'instrument est mû par un autre être et son action se rapporte aussi à un autre. De là le nom de ministère donné aux actions des anges; et c'est pourquoi nous disons qu'ils sont envoyés pour accomplir un ministère (1).

Je réponds aux arguments : 1° Une opération peut être appelée intellectuelle de deux manières : d'abord comme résidant dans l'intelligence elle-même, par exemple, la contemplation. Et une telle opération n'a pas de lieu déterminé. Saint Augustin va même jusqu'à dire, *De Trin.*, IV, 20 : « Nous-mêmes, en tant que notre esprit goûte quelque chose d'éternel,

(1) La mission des anges ou leur ministère extérieur est une conséquence immédiate de ce qui vient d'être dit touchant leur action sur les autres créatures. C'est également là une préparation à ce qui va être dit de la surveillance qu'ils exercent sur les hommes. Que les anges soient envoyés par Dieu, qu'ils aient souvent une mission à remplir au dehors, c'est ce que leur nom même indique, puisque le mot ange veut dire envoyé; c'est également ce que ne nous permettent pas d'ignorer de nombreux passages de l'Ecriture sainte. On sait combien il est fréquemment question, dans le texte sacré, d'anges envoyés pour accomplir les ordres de la justice de Dieu ou les vues de sa miséricorde. Que ces esprits, remplissant un ministère extérieur, jouissent toujours néanmoins de la vue intuitive de Dieu, c'est ce qu'on ne sauroit révoquer en doute. Maintenant, quant à l'idée que nous devons nous faire de l'assistance des esprits célestes auprès du trône de l'Eternel, une étude attentive et réfléchie de l'exposition de saint Thomas est le moyen le plus sûr, à notre avis, d'éviter toute idée fausse ou restreinte touchant la création spirituelle et ses rapports avec le Créateur.

---

universum; sed sic attingit unum, quod non attingit aliud. Et ideo ita est hîc quòd non alibi. Manifestum est autem per suprà dicta (qu. 110, art. 1), quòd creatura corporalis per angelos administratur. Cùm igitur aliquid est fiendum per aliquem angelum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur angelus illi corpori sua virtute. Et sic angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur secundùm præmissa, quòd angelus à Deo mittatur. Sed actio quam angelus missus exercet, procedit à Deo, sicut à primo principio, cujus nutu et auctoritate angeli operantur; et in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Et hoc facit ratione ministerii; nam minister est sicut instrumentum intelligens (1); instrumentum autem ab alio movetur, et ejus actio ad aliud ordinatur : unde actiones angelorum *ministeria* vocantur. Et propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio; et talis operatio non determinat sibi locum; imo ut Augustinus dicit, IV. *De Trin.* (cap. 20), « etiam nos secundùm quòd aliquid

(1) *Animatum* appellat Philosophus (ἔμψυχον), lib. I. *Polit.*, cap. 4.

nous ne sommes pas en ce monde. » En second lieu, une action est appelée intellectuelle, parce qu'elle est réglée et commandée par une intelligence. Et il est clair, dans ce sens, que les opérations intellectuelles ont un lieu déterminé.

2° Le ciel empyrée appartient à la dignité des anges, selon une certaine convenance; parce qu'il convient que le plus noble des corps soit attribué à la nature qui surpasse tous les corps. L'ange ne reçoit pas cependant quelque dignité du ciel empyrée : par suite, lorsqu'il n'est pas réellement dans le ciel empyrée, sa dignité n'en est point altérée; il en est de lui comme du roi, lorsqu'il ne s'assied pas sur son trône royal, lequel cependant convient à sa dignité.

3° L'occupation extérieure nuit en nous à la pureté de la contemplation : car c'est par les forces sensitives que nous nous appliquons à la vie active; et quand l'action de ces forces est appliquée à un objet, l'action de la puissance intellective s'en trouve ralentie. Mais l'ange règle, par la seule opération intellectuelle, ses actions extérieures. Par suite, ces actions ne nuisent en rien à sa contemplation, parce que deux actions dont l'une est la règle et la raison de l'autre, loin de se faire obstacle, s'aident mutuellement. De là saint Grégoire dit, *Moral.*, II, 2 : « Les anges ne sont pas tellement occupés aux choses extérieures, qu'ils soient privés des joies de la contemplation intérieure. »

4° Les anges, dans leurs actions extérieures, servent Dieu avant tout, et puis les hommes; non que les hommes leur soient supérieurs, à proprement parler, mais parce que chaque homme et chaque ange devenant un seul esprit avec Dieu par son union avec lui, est, sous ce rapport, supérieur à toute créature. De là l'Apôtre dit, *Philip.*, II, 3 : « Estimez-vous réciproquement supérieurs les uns aux autres. »

æternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus. » Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata. Et sic manifestum est quòd operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

Ad secundum dicendum, quòd cœlum empyreum pertinet ad dignitatem angeli, secundùm congruentiam quamdam; quia congruum est ut supremum corporum naturæ quæ est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen angelus aliquid dignitatis accipit à cœlo empyreo. Et ideo quando actu non est in cœlo empyreo, nihil ejus dignitati subtrahitur, sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit ejus dignitati.

Ad tertium dicendum, quòd in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit; quia actioni insistimus secundùm sensitivas vires, quarum actione, cùm intenduntur, retardantur actiones intellectivæ virtutis. Sed angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt ejus contemplationem; quia duarum actionum, quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit, sed juvat aliam. Unde Gregorius dicit in II. *Moralium* (cap. 2 vel 3), quòd « angeli non sic foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur. »

Ad quartum dicendum, quòd angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundariò nobis; non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo, sed quia quilibet homo vel angelus, in quantum adhærendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creaturæ. Unde Apostolus *ad Philip.*, II, dicit : « Superiores sibi invicem arbitrantes. »

ARTICLE II.

Tous les anges sont-ils envoyés pour remplir un ministère?

Il semble que tous les anges sont envoyés pour remplir un ministère. 1° L'Apôtre dit, *Hebr.*, I, 14 : « Tous les esprits sont les ministres de Dieu et doivent accomplir une mission. »

2° Parmi les ordres, le plus élevé est celui des Séraphins, comme on l'a dit précédemment. Or un Séraphin fut envoyé pour purifier les lèvres du Prophète, comme le dit *Isaïe*, VI. Donc, à plus forte raison, les anges inférieurs sont-ils envoyés?

3° Les personnes divines sont infiniment au-dessus des ordres des anges. Or elles sont envoyées. A plus forte raison, les anges, quelque élevés en dignité qu'ils soient, seront-ils envoyés?

4° Si les anges supérieurs ne sont pas envoyés pour remplir un ministère extérieur, c'est sans doute parce que les anges supérieurs exécutent les ministères divins par le moyen des anges inférieurs. Mais tous les anges étant inégaux, ainsi que nous l'avons dit, chaque ange en a un qui lui est inférieur, excepté le dernier qui n'en a pas. Donc celui-ci seul seroit envoyé pour remplir un ministère. Ce qui va contre ce passage, *Dan.*, VII, 10 : « Une multitude innombrable étoit occupée à le servir. »

Mais, au contraire, saint Grégoire dit, selon la pensée de saint Denis : « Les bataillons supérieurs ne sont pas occupés à un ministère extérieur. »

(CONCLUSION. — Les anges inférieurs sont seuls envoyés en vertu de la loi générale; les supérieurs ne le sont que par une volonté particulière de Dieu (1).)

Ce qui a été dit plus haut établit suffisamment que c'est un ordre voulu par la Providence, que dans les anges comme dans tout l'univers, les in-

(1) Conclusion absurde, comme tant d'autres; qu'on la rapproche du corps de l'article.

ARTICULUS II.

Utrùm omnes angeli in ministerium mittantur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd omnes angeli in ministerium mittantur. Dicit enim Apostolus *ad Hebr.*, I : « Omnes sunt administratorii spiritus ad ministerium missi. »

2. Præterea, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex suprà dictis patet (qu. 108, art. 6). Sed Seraphim est missus ad purgandum labia Prophetæ, ut habetur *Isai.*, VI. Ergo multò magis inferiores angeli mittuntur.

3. Præterea, divinæ personæ in infinitum excedunt omnes ordines angelorum. Sed divinæ personæ mittuntur. Ergo multò magis quicunque supremi angeli.

4. Præterea, si superiores angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est, nisi quia superiores angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cùm omnes angeli sint inæquales, ut suprà dictum est (qu. 108, art. 3), quilibet angelus habet inferiorem angelum præter ultimum. Ergo solus ultimus angelus mitteretur in ministerium. Quod est contra id quod dicitur *Dan.*, VII : « Millia millium ministrabant ei. »

Sed contra est, quod Gregorius dicit, referens sententiam Dionysii : « Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent. »

(CONCLUSIO. — Angeli inferiores tantùm mittuntur de lege communi, superiores verò ex divina dispensatione.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 110, art. 1), hoc habet ordo divinæ providentiæ, non solùm in angelis, sed

férieurs soient gouvernés par les supérieurs. Mais quelquefois cet ordre n'a pas lieu dans les choses corporelles, et cela par une volonté particulière de Dieu et à cause d'un ordre plus élevé, c'est-à-dire parce que cela convient mieux à la manifestation de la grace. Car la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare, ont été immédiatement faites par Dieu, sans aucune action des corps célestes. Mais les anges bons et mauvais peuvent agir sur les corps, en dehors de l'action des corps célestes, en réduisant les nuées en pluie, et faisant autres choses semblables. Et l'on ne doit pas non plus douter que Dieu ne puisse révéler certaines choses aux hommes sans l'intermédiaire des anges, et que les anges supérieurs ne le puissent sans l'intermédiaire des inférieurs. Et c'est pour cela que plusieurs ont pensé que les anges supérieurs ne sont pas envoyés en vertu de la loi commune, mais les inférieurs seulement; et que les supérieurs sont quelquefois envoyés en vertu d'une disposition particulière de Dieu. Mais cela ne paroît pas admissible, parce que l'ordre angélique ne doit pas être considéré selon les dons gratuits. L'ordre de la grace n'a pas d'ordre supérieur en faveur duquel il ne doive pas être observé; comme il arrive à l'ordre de la nature, à cause de l'ordre de la grace. Il faut considérer aussi que l'ordre de la nature est négligé dans l'opération des miracles, en faveur de la confirmation de la foi, à laquelle il ne serviroit de rien que l'ordre angélique ne fût pas observé; parce que c'est là une chose qui nous demeureroit inconnue. De plus, parmi les ministères divins, il n'en est aucun de si grand, qu'il ne puisse être exercé par les ordres inférieurs. Voilà pourquoi saint Grégoire dit, *Homil.* XLIV : « Ceux qui annoncent les plus grandes choses sont appelés Archanges. » Aussi l'archange Gabriel fut-il envoyé à Marie : ministère qui fut un des plus grands parmi ceux dont les anges ont été chargés, ainsi que le remarque le même saint. Il faut donc dire simplement avec saint Denis, que les

---

etiam in toto universo, quòd inferiora per superiora administrantur. Sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando, ex divina dispensatione, receditur propter altiorem ordinem, secundùm scilicet quod expedit ad gratiæ manifestationem. Quòd enim cæcus natus fuit illuminatus, quòd Lazarus fuit suscitatus, immediatè à Deo factum est absque aliqua actione cœlestium corporum. Sed et angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari præter actionem cœlestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua hujusmodi faciendo. Neque alicui debet esse dubium quin Deus immediatè hominibus aliqua revelare possit non mediantibus angelis, et superiores angeli non mediantibus inferioribus. Et secundùm hanc considerationem quidam dixerunt quòd secundùm communem legem superiores non mittuntur, sed inferiores tantùm; sed ex aliqua dispensatione divina interdùm etiam superiores mittuntur. Sed hoc non videtur rationabile, quia ordo angelicus non attenditur secundùm dona gratiarum. Ordo autem gratiæ non habet alium superiorem ordinem propter quem prætermitti debeat; sicut prætermittitur ordo naturæ, propter ordinem gratiæ. Considerandum est etiam, quòd ordo naturæ in operatione miraculorum prætermittitur, propter fidei confirmationem; ad quam nihil valeret, si prætermitteretur ordo angelicus, quia hoc à nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius (Homil. XLIV *in Evang.*), dicit, quòd « qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quòd ad Virginem Mariam Gabriel archangelus mittitur; » quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur. Et ideo

anges supérieurs ne sont jamais envoyés pour remplir un ministère extérieur.

Je réponds aux arguments : 1° De même que dans les missions des personnes divines il y en a une visible que manifeste la créature corporelle, et une invisible qui a un effet tout spirituel ; ainsi, dans les missions des anges, les unes sont dites extérieures, elles ont pour objet de remplir quelque ministère à l'égard des êtres corporels ; et tous ne sont pas envoyés de cette manière. Les autres sont intérieures et ont des effets intellectuels ; elle consistent en ce que un ange illumine l'autre ; et de cette façon tous les anges sont envoyés. Ou bien on peut croire que l'Apôtre dit cela pour prouver que Jésus-Christ est plus grand que les anges par lesquels la loi fut donnée, afin de montrer ainsi l'excellence de la loi nouvelle sur l'ancienne. Et alors il ne faut entendre cela que des anges par le ministère desquels la loi fut donnée.

2° D'après saint Denis, cet ange qui fut envoyé pour purifier les lèvres du Prophète, étoit un des anges inférieurs ; mais il fut appelé Séraphin, c'est-à-dire brûlant, par figure, parce qu'il étoit venu brûler les lèvres du Prophète. On peut dire encore que les anges supérieurs communiquent les dons particuliers d'où ils tirent leurs noms, par l'intermédiaire des anges inférieurs. Ainsi il est dit qu'un des Séraphins purifia, par le feu, les lèvres du Prophète ; non pas qu'il l'ait fait immédiatement, mais parce qu'un ange inférieur l'a fait par sa vertu. Ainsi, le Pape est dit absoudre quelqu'un, lors même qu'un autre accorde en son nom l'absolution.

3° Les personnes divines ne sont pas envoyées pour quelque ministère ; c'est par analogie qu'on dit qu'elles sont envoyées, comme il résulte de ce qui a été dit ailleurs.

4° Il y a plusieurs degrés dans les ministères divins. Ainsi rien n'em-

---

simpliciter dicendum est cum Dionysio, quòd superiores angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut in missionibus divinarum personarum aliqua est visibilis, quæ attenditur secundùm creaturam corpoream, aliqua invisibilis, quæ fit secundùm spiritualem effectum ; ita in missionibus angelorum aliqua dicitur exterior, quæ scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum ; et secundùm hanc missionem non omnes mittuntur. Alia est interior, secundùm intellectuales effectus, prout scilicet unus angelus illuminat alium ; et sic omnes angeli mittuntur. Vel aliter dicendum quòd Apostolus inducit illud ad probandum quòd Christus sit major angelis, per quos data est lex, ut sic ostendat excellentiam novæ legis ad veterem. Unde non oportet quòd intelligatur nisi de angelis ministerii, per quos data est lex.

Ad secundum dicendum, secundùm Dionysium, quòd ille angelus qui missus est ad purgandum labia Prophetæ, fuit de inferioribus angelis ; sed dictus est *Seraphim*, id est, *incendens*, æquivocè, propter hoc quòd venerat ad incendendum labia Prophetæ. Vel dicendum quòd superiores angeli communicant propria dona, à quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis. Sic igitur unus de Seraphim dictus est purgasse incendio labia Prophetæ, non quia hoc ipse immediatè fecerit, sed quia inferior angelus virtute ejus hoc fecerit. Sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiamsi per alium officium absolutionis impendat.

Ad tertium dicendum, quòd divinæ personæ non mittuntur in ministerium, sed æquivocè mitti dicuntur, ut ex prædictis patet (qu. 43).

Ad quartum dicendum, quòd in divinis ministeriis est multiplex gradus ; unde nihil pro-

pêche que des anges inégaux soient immédiatement envoyés pour certains ministères ; de telle sorte pourtant que les anges supérieurs soient envoyés pour des ministères supérieurs, et les inférieurs pour des ministères inférieurs.

ARTICLE III.

Les anges qui sont envoyés assistent-ils?

Il paroît que les anges qui sont envoyés assistent. 1° Saint Grégoire dit, *Homil.* XXXIV : « Les anges sont donc envoyés et assistent ; car si l'esprit angélique a des limites, l'esprit suprême, qui est Dieu, n'en a pas. »

2° L'ange de Tobie fut envoyé pour remplir un ministère. Et cependant il dit lui-même, *Tob.*, XII, 15 : « Je suis l'ange Raphaël, l'un des sept qui nous tenons devant Dieu. » Donc les anges qui sont envoyés assistent aussi devant Dieu.

3° Tout ange bon est plus rapproché de Dieu que Satan. Or Satan assiste devant Dieu, selon cette parole, *Job*, I, 6 : « Quand les fils de Dieu assistoient devant le Seigneur, Satan se trouva parmi eux. » Donc, à plus forte raison, les anges qui sont envoyés pour remplir un ministère, assistent-ils aussi.

4° Si les anges inférieurs n'assistent pas, c'est parce qu'ils reçoivent par les anges supérieurs, et non d'une manière immédiate, les illuminations divines. Mais tout ange reçoit par l'ange supérieur les illuminations divines, excepté celui qui est le plus élevé de tous. Donc celui-là seul assisteroit. Or cela est contraire à cette parole, *Dan.*, VII, 10 : « Mille millions d'anges l'assistoient. » Donc les anges envoyés pour un ministère assistent aussi.

Mais le contraire est exprimé par saint Grégoire, *Moral.*, XVII ; sur ces paroles de *Job*, V : « Ses soldats ne sont-ils pas innombrables? » ce Père dit :

---

hibet etiam inæquales angelos immediatè ad ministeria mitti ; ita tamen quòd superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores verò ad inferiora.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli qui mittuntur, assistant.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd etiam angeli qui mittuntur, assistant. Dicit enim Gregorius in Homil. (XXXIV, ut suprà) : « Mittuntur igitur angeli et assistunt, quia etsi circumscriptus est angelicus Spiritus, summus tamen Spiritus, qui Deus est, circumscriptus non est. »

2. Præterea, angelus Tobiæ in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dicit : « Ego sum Raphael angelus, unus ex septem qui astamus ante Deum, » ut habetur *Tob.*, XII. Ergo angeli qui mittuntur, assistunt.

3. Præterea, quilibet angelus beatus propinquior est Deo quàm Satan. Sed Satan assistit Deo, secundùm quod dicitur *Job*, I : « Cùm assisterent filii Dei coram Domino, adfuit inter eos et Satan. » Ergo multò magis angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

4. Præterea, si inferiores angeli non assistunt, hoc non est nisi quia, non immediatè, sed per superiores angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus angelus assisteret. Quod est contra illud quod habetur *Dan.*, VII : « Decies millies centena millia assistebant ei. » Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, lib. XVII. *Moral.*, super illud *Job*, V : « Numquid est numerus militum ejus? » dicit : « Assistunt,

« Devant Dieu assistent les puissances qui ne sont pas envoyées pour annoncer quelque chose aux hommes. » Donc les anges envoyés pour un ministère n'assistent pas.

(Conclusion. — Les anges envoyés pour un ministère assistent, il est vrai, dans ce sens qu'ils voient l'essence de Dieu ; mais les anges les plus élevés assistent seuls par l'intuition des mystères cachés en lui.)

Nous voyons dans les Ecritures, des anges qui assistent devant Dieu, et des anges qui remplissent un ministère, conformément à ce que l'on voit dans la cour des rois, où les uns se tiennent constamment en présence de leur majesté et reçoivent immédiatement leurs ordres ; tandis que les autres reçoivent l'expression de la volonté royale par l'entremise des premiers, comme ceux, par exemple, qui sont préposés au gouvernement des provinces : ceux-là remplissent un ministère, et par là même sont appelés ministres, mais non assistants. Il faut d'abord remarquer que tous les anges voient immédiatement l'essence divine ; et, sous ce rapport, tous sans exception, ceux-là même qui remplissent un ministère, sont également assistants. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire, *Moral.*, II : « Les anges mêmes qui sont employés dans un ministère extérieur pour notre salut, peuvent toujours assister ou contempler la face du Père céleste. » Mais tous les anges n'ont pas la faculté de puiser la connoissance des mystères dans la clarté même de l'essence de Dieu ; seuls les anges supérieurs ont cette prérogative, et c'est par eux que les inférieurs apprennent ces mystères. Et, sous ce rapport, les anges qui composent les premières hiérarchies sont les seuls appelés assistants ; car leur office propre, selon la pensée de saint Denis, est d'être immédiatement illuminés de Dieu.

De là résulte clairement la réponse à la première et à la seconde objection, lesquelles ne portent que sur le premier mode d'assistance.

---

illæ potestates, quæ ad quædam hominibus nuntianda non exeunt. » Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistunt.

(Conclusio. — Omnes angeli ministrantes assistunt, divinam essentiam videndo, sed soli supremi assistunt, divina percipiendo mysteria, quæ in ipso sunt.)

Respondeo dicendum, quòd angeli introducuntur *assistentes* et *administrantes* (1), ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur, quorum aliqui semper ei assistunt, et ejus præcepta immediatè audiunt ; alii verò sunt ad quos præcepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum præficiuntur ; et hi dicuntur *ministrantes*, sed non *assistentes*. Considerandum est ergo quòd omnes angeli divinam essentiam immediatè vident : et quantum ad hoc omnes, etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit in II. *Moral.*, quòd « semper assistere aut videre faciem Patris possunt, qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute. » Sed non omnes angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinæ essentiæ percipere possunt ; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur. Et secundùm hoc soli superiores, qui sunt primæ hierarchiæ, assistere dicuntur ; cujus proprium dicit esse Dionysius (*De cœl. hierarch.*, cap. 7), immediatè à Deo illuminari.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum, quæ procedunt de primo modo assistendi.

(1) Juxta distinctionem ex cap. VII. *Daniel.*, vers. 10, mutuatam, ubi dicitur quòd Antiquo dierum per quem significatur Deus, *millia millium ministrabant, et decies millies centena millia ei assistebant.*

3° Satan n'est pas dit avoir assisté, mais bien s'être rencontré parmi les assistants ; et cela parce que, selon l'expression de saint Grégoire dans l'ouvrage déjà cité, « quoique cet esprit ait perdu la béatitude, il n'a pas néanmoins perdu sa nature d'ange. »

4° Tous les esprits assistants voient immédiatement certaines choses dans la pure essence de Dieu; aussi le propre de toute la première hiérarchie est-il de recevoir l'illumination immédiate. Mais les esprits supérieurs de cette même hiérarchie découvrent plus de choses que les autres, et possèdent en cela le privilége de les illuminer : c'est ainsi que parmi ceux qui assistent au conseil du roi, il en est qui sont plus avancés dans sa confiance et plus initiés dans ses secrets.

ARTICLE IV.

Tous les anges de la seconde hiérarchie sont-ils envoyés?

Il paroît que tous les anges de la seconde hiérarchie sont envoyés.

1° « Tous les anges sont assistants ou envoyés, » selon ce qui est dit dans le Prophète, *Dan.*, VII. Or, les anges de la seconde hiérarchie n'assistent pas, puisqu'ils sont illuminés par les anges de la première hiérarchie, comme le dit l'Aréopagite, *De cœl. Hier.*, VIII. Donc tous les anges de la seconde hiérarchie sont envoyés pour accomplir un ministère.

2° D'après saint Grégoire, « le nombre des anges envoyés est supérieur à celui des assistants. » Or, cela n'auroit pas lieu si les anges de la seconde hiérarchie n'étoient pas envoyés. Donc ils sont envoyés.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après cette parole de saint Denis : « Les Dominations sont placées au-dessus de toute sujétion. » Or, il y a de la sujétion à être envoyé pour remplir un ministère. Donc les Dominations ne sont pas envoyées.

Ad tertium, Satan non dicitur astitisse, sed inter assistentes affuisse describitur; quia, ut Gregorius dicit, II. *Moral.* (ut suprà), « etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen angelis similem non amisit. »

Ad quartum dicendum, quòd omnes assistentes aliqua immediatè vident in claritate divinæ essentiæ : et ideo totius primæ hierarchiæ proprium esse dicitur immediatè illuminari à Deo. Sed superiores eorum plura percipiunt quàm inferiores, de quibus illuminant alios; sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis unus quàm alius.

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur. Angeli enim omnes vel assistunt vel ministrant, secundùm quod habetur *Dan.*, VII. Sed angeli secundæ hierarchiæ non assistunt; illuminantur enim per angelos primæ hierarchiæ, sicut dicit Dionysius, VIII. cap. *Cœlest. hierarch.* Omnes ergo angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

2. Præterea, Gregorius dicit, XVII. *Moral.* (ut suprà), quòd « plures sunt qui ministrant, quàm qui assistunt. » Sed hoc non esset, si angeli secundæ hierarchiæ in ministerium non mitterentur. Ergo omnes angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

Sed contra est, quod Dionysius (*De cœlest. hierarch.*, cap. 8), dicit, quòd « Dominationes sunt majores omni subjectione. » Sed mitti in ministerium ad subjectionem pertinet. Ergo Dominationes in ministerium non mittuntur.

(Conclusion. — Tous les anges de la seconde hiérarchie ne sont pas envoyés; et cela résulte même de leur nom.)

Selon ce que nous avons dit plus haut, il ne convient à l'ange d'être envoyé pour accomplir un ministère extérieur, que parce qu'il est chargé par un ordre divin d'une mission spéciale envers la création corporelle; ce qui fait évidemment de l'ange l'exécuteur de la volonté divine. Or, les propriétés des anges nous sont manifestées par leurs noms, suivant la remarque de saint Denis; il n'y a donc d'envoyés pour accomplir un ministère extérieur, que les anges dont les noms indiquent l'accomplissement ou l'exercice d'une mission quelconque. Mais dans le nom de *Dominations* on ne sauroit voir l'exécution d'un ordre, il faut y voir, au contraire, la transmission d'un ordre donné; tandis que dans les noms des ordres inférieurs, il est aisé de voir cet accomplissement : ainsi les *Anges* et les *Archanges* ont reçu leur nom du ministère qu'ils accomplissent : *messagers* de Dieu, ils *annoncent* ses ordres; les noms des *Vertus* et des *Puissances* ont trait évidemment à des opérations extérieures; il appartient également au *prince*, comme le remarque saint Grégoire, « d'être le premier parmi ceux qui opèrent. » C'est donc aux cinq ordres ainsi nommés qu'il appartient d'être envoyés pour accomplir un ministère, mais non aux quatre ordres supérieurs.

Je réponds aux arguments : 1° Si les Dominations sont rangées dans la classe des anges qui peuvent être chargés d'un ministère, ce n'est pas comme étant employées à l'œuvre même, mais bien comme disposant et transmettant aux autres les ordres qu'ils doivent exécuter : ainsi les architectes ne mettent pas la main à l'œuvre, ils disposent seulement les choses et assignent le travail à chaque ouvrier.

2° Le nombre des anges qui assistent et de ceux qui sont envoyés peut être considéré de deux manières. Saint Grégoire, d'une part, dit bien que le nombre des anges envoyés est supérieur à celui des assistants; car, par

---

(Conclusio. — Non omnes angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur; quod ex ordinum nominibus manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), mitti ad exterius ministerium propriè convenit angelo, secundùm quòd ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit, VII. cap. *Cœlest. hierarch.*; et ideo angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem *Dominationum* non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis; sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio; nam *Angeli* et *Archangeli* denominantur à denuntiando; *Virtutes* et *Potestates* dicuntur per respectum ad aliquem actum; *Principis* etiam est, ut Gregorius dicit (Homilia XXXIV *in Evang.*), « inter alios operantes priorem existere. » Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominationes computantur quidem inter angelos ministrantes; non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat : sicut architectores in artificiis nihil manu operantur, sed solùm disponunt et præcipiunt quid alii debeant operari.

Ad secundum dicendum, quòd de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius etiam dicit plures esse ministrantes quàm assistentes; intelligit enim

ces mots : « Mille milliers d'anges le servoient, » il n'entend pas le nombre total, mais seulement une partie de ce nombre ; dans sa pensée, c'est comme si le Prophète avoit dit : « Mille anges pris dans un grand nombre de milles ; » en sorte que le nombre des anges envoyés demeure indéfini, pour qu'on puisse mieux en comprendre la grandeur : tandis que le nombre des anges assistants se trouve, dans l'opinion du même docteur, déterminé par cette expression : « Mille millions d'anges l'assistoient. » Cette interprétation repose sur le sentiment des platoniciens, qui prétendent que plus les choses se rapprochent d'un premier principe, plus leur nombre diminue, comme les nombres diminuent en se rapprochant de l'unité. Cette opinion est vraie quant au nombre des ordres angéliques, puisqu'il en est six composés d'anges qui peuvent être envoyés, et trois d'anges assistants. Mais, d'après saint Denis, le nombre des anges dépasse tout nombre s'appliquant aux objets matériels ; et, de même que les corps supérieurs surpassent en étendue les corps inférieurs d'une manière en quelque sorte incommensurable, de même les natures immatérielles dépassent en nombre tous les êtres corporels ; et cela, parce que Dieu aime et multiplie ce qu'il y a de meilleur. Or, d'après cela, les anges assistants étant, de leur nature, supérieurs aux anges envoyés, doivent également être en plus grand nombre. D'où il suit que ces mots, *mille milliers*, expriment un nombre déterminé ; c'est comme si l'on disoit, un *million*. Et comme dix fois cent font mille, si le Prophète disoit à la suite, dix fois cent mille, il nous donneroit à entendre que le nombre des anges assistants est égal à celui des anges envoyés ; mais comme il dit, dix fois mille cent mille, ou mille millions, il s'ensuit que le nombre des anges assistants est beaucoup plus grand que celui des anges envoyés. Il ne faudroit pas cependant prendre ces nombres comme une expression rigoureuse de la multitude des anges, puisqu'en réalité le nombre des anges est supérieur à celui de tous les êtres corporels ; ce qui nous est exprimé dans cette

---

quod dicitur : « Millia millium ministrabant ei, » non esse dictum multiplicativè, sed partitivè ; ac si diceretur : *millia de numero millium*, et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus ad significandum excessum ; assistentium verò numerus finitus, cùm subditur : « Et decies millies centena millia assistebant ei. » Et hoc procedit secundùm rationem platonicorum, qui dicebant quòd quantò aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tantò sunt minoris multitudinis : sicut quantò numerus est propinquior unitati, tantò est multitudine minor. Et hæc opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant, et tres assistunt. Sed Dionysius ponit, XIV. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd multitudo angelorum transcendit omnem materialem multitudinem ; ut scilicet sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturæ incorporeæ transcendant multitudine omnes naturas corporeas ; quia quod est melius, est magis à Deo intentum et multiplicatum. Et secundùm hoc, cùm assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quàm ministrantes. Unde secundùm hoc *millia millium* legitur multiplicativè, ac si diceretur, *millies millia*. Et quia *decies centum* sunt mille, si diceretur *decies centena millia*, daretur intelligi quòd tot essent assistentes quot ministrantes ; sed quia dicitur *decies millies centena millia*, multò plures dicuntur assistentes quàm ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solùm fit angelorum numerus ; sed multò major, quia omnem mate-

multiplication redoublée des plus grands nombres par eux-mêmes, des dizaines, des centaines et des mille, ainsi que le remarque saint Denis.

QUESTION CXIII

De la garde exercée sur nous par les bons anges, et des attaques dirigées contre nous par les mauvais.

Nous avons à nous occuper de la protection que nous accordent les bons anges, et des attaques que les mauvais dirigent contre nous.

Sur le premier point, huit questions se présentent : 1° Les hommes sont-ils gardés par les anges? 2° Chaque homme a-t-il un ange en particulier pour gardien? 3° N'y a-t-il que les anges du dernier ordre qui soient préposés à cette garde? 4° Tout homme peut-il avoir un ange gardien? 5° Quand est-ce que l'ange commence à exercer sa garde sur l'homme? 6° Cette garde est-elle continuelle? 7° L'ange est-il affligé de la perte de l'homme confié à sa garde? 8° Y a-t-il lutte entre les anges à raison de cette garde?

ARTICLE I.

Les hommes sont-ils gardés par les anges?

Il paroît que les hommes ne sont pas gardés par les anges. 1° On donne des gardiens à ceux qui ne savent ou ne peuvent pas se garder eux-mêmes, tels que les enfants et les infirmes. Mais l'homme peut se garder lui-même par son libre arbitre, et de plus il a les lumières suffisantes pour cela par la connoissance qu'il a de la loi naturelle. Donc l'homme n'est pas gardé par l'ange.

---

rialem multitudinem excedit. Quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii, millenarii, ut Dionysius ibidem dicit.

QUÆSTIO CXIII.

De custodia bonorum angelorum, et impugnatione malorum, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de custodia bonorum angelorum et de impugnatione malorum.

Et circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm homines ab angelis custodiantur. 2° Utrùm singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur. 3° Utrùm custodia pertineat solùm ad ultimum ordinem angelorum. 4° Utrùm omni homini conveniat habere angelum custodem. 5° Quando incipiat custodia circa hominem. 6° Utrùm angelus semper custodiat hominem. 7° Utrùm doleat de perditione custoditi. 8° Utrùm inter angelos sit pugna ratione custodiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm homines custodiantur ab angelis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homines non custodiantur ab angelis. Custodes enim deputantur aliquibus, vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos, sicut pueri et infirmi. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium, et scit per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 11, qu. 1, art. 1.

2° Là où se trouve une garde plus forte il est inutile d'en admettre une plus foible. Or, les hommes sont gardés par Dieu, selon cette parole du Roi-Prophète, *Psalm.* CXX, 4 : « Il ne se laissera surprendre ni par l'assoupissement ni par le sommeil, Celui qui garde Israël. » Donc il n'est pas nécessaire que l'homme soit gardé par l'ange.

3° La perte de celui qui est gardé accuse la négligence du gardien : c'est pour cela qu'il est dit dans l'Ecriture, III. *Reg.*, XX, 39 : « Garde cet homme; s'il s'échappe, ta vie répondra pour sa vie. » Mais beaucoup d'hommes périssent tous les jours en tombant dans le péché; et les anges pourroient leur venir en aide, soit en se montrant à eux d'une manière visible, soit en accomplissant des miracles, ou par tout autre moyen analogue; il y auroit donc de la négligence chez les anges, si l'on suppose que les hommes leur sont confiés. Mais cela est évidemment faux. Donc les anges ne sont pas préposés à la garde des hommes.

Mais le contraire est ainsi formulé dans l'Ecriture, *Psalm.* XC, 11 : « Il a donné ordre à ses anges de vous garder dans toutes vos voies (1). »

(1) L'homme est destiné, dans l'économie du plan divin, à devenir le concitoyen des anges; l'homme et l'ange doivent jouir du même bonheur, habiter la même patrie, briller de la même gloire. Mais cette gloire et ce bonheur doivent nécessairement être une récompense; ils le sont pour les anges, qui subirent leur épreuve lors de la révolte des démons. Cette même récompense est promise à l'homme, et l'homme subit maintenant son épreuve dans les travaux, les peines et les dangers de la vie. Or, Dieu veut, par une sorte de concession miséricordieuse, que l'un des citoyens du ciel, un des esprits purs confirmés dans la gloire, sans quitter ce bienheureux séjour, s'attache à l'homme, l'accompagne, le défende et le soutienne dans ce rude labeur de la vie.

Doctrine admirable et touchante, que la théologie chrétienne présente seule dans toute sa pureté et dans toute son intégrité. Mais cette doctrine, quant au fond, ne fut jamais ni nulle part inconnue sur la terre. Les hommes ont constamment senti le besoin et se sont invariablement cru le droit d'avoir à côté d'eux un bon et heureux génie, n'importe le nom qu'ils lui donnent. Sur ce point, comme on le comprend sans peine, la superstition trouvoit facilement accès auprès de la foiblesse humaine. La vérité révélée pouvoit seule nous mettre à l'abri des aberrations qui ont dégradé, chez presque tous les peuples, le culte des bons anges.

---

2. Præterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur à Deo, secundùm illud *Psalm.* CXX : « Non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel. » Ergo non est necessarium quòd homo custodiatur ab angelo.

3. Præterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodientis : unde dicitur cuidam, III. *Reg.*, XX : « Custodi virum istum; qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima ejus. » Sed multi homines quotidie pereunt in peccatum cadentes; quibus angeli subvenire possent, vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes angeli, si eorum custodiæ homines essent commissi; quod patet esse falsum. Non igitur angeli sunt hominum custodes.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* XC : « Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis (1). »

(1) De Christo dictum subintelligit Augustinus, nec ad infirmitatem, sed ad honorificentiam illius pertinere subjungit, ut et Cassiodorus ibi. Theodoretus autem ad universos in auxilio Dei confidentes referens, idem esse vult atque illud quod *Psalm.* XXXIII, vers. 7, præmissum est : *Immittet Angelus Domini in circuitu timentium eum*, sive ut græcum παρεμβαλεῖ reddit interpres. Sed quàm Bernardus eleganter, Serm. XI ac deinceps in *Psalm.* XC, indefinito sensu : *Angelis* (inquit) *suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis. — In quibus omnibus viis? Quibus declinas à malo, quibus à ventura ira.* Et multò inferiùs : *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus indigentiis tuis, in omnibus desi-*

(CONCLUSION. — Il est nécessaire que les anges gardent les hommes et les dirigent dans toutes leurs œuvres, puisque les hommes sont sujets à tant d'erreurs.)

C'est un ordre constant de la divine Providence, et cet ordre se remarque de toutes parts, que les êtres mobiles et variables sont mûs et dirigés par les êtres invariables et immobiles : ainsi tous les corps par les substances spirituelles, et les corps inférieurs par les corps supérieurs, lesquels sont invariables dans leur substance. Et nous-mêmes nous sommes soumis à des règles fixes dans nos conclusions, puisque ces diverses conclusions dépendent de principes auxquels nous sommes invariablement attachés. Or, il est manifeste que dans la conduite de la vie, les lumières et les sentiments de l'homme peuvent varier beaucoup et s'éloigner par là même du bien. Voilà pourquoi il a été nécessaire que les hommes fussent confiés à la garde des anges, et dirigés par ceux-ci vers le bien.

Je réponds aux arguments : 1° Par le libre arbitre l'homme a, jusqu'à un certain point, le pouvoir d'éviter le mal; mais ce pouvoir n'est pas suffisant, par la raison que l'amour de l'homme pour le bien est souvent en défaut et subit l'influence des nombreuses passions de l'ame. Il en est de même de la connoissance que l'homme possède naturellement des grands principes de la loi naturelle; cette connoissance dirige sans doute l'homme vers le bien, mais non d'une manière suffisante; quand il s'agit, en effet, d'appliquer les principes universels aux circonstances particulières, l'homme est sujet à beaucoup d'illusions et de défauts. Ce qui fait dire au Sage, *Sap.*, IX, 14 : « Les pensées des mortels sont timides et leur prévoyance incertaine. » C'est pour cela que l'homme a besoin d'être confié à la garde d'un ange.

2° Deux choses sont requises pour opérer le bien : d'abord le sentiment

(CONCLUSIO. — Necessarium est homines ab angelis custodiri et in operibus dirigi, cùm multipliciter in ipsis errare illos contingat.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm rationem divinæ providentiæ, hoc in rebus omnibus invenitur, quòd mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur, sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles, et corpora inferiora per superiora, quæ sunt invariabilia secundùm substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimodè opinari, per principia quæ invariabiliter tenemus. Manifestum est autem quòd in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt à bono. Et ideo necessarium fuit quòd hominibus angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur ad bonum.

Ad primum ergo dicendum, quòd per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter; quia infirmatur circa affectum boni, propter multiplices animæ passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quæ homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter; quia in applicando universalia principia juris ad particularia contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur *Sap.*, IX : « Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ. » Et ideo necessaria fuit homini custodia angeli.

Ad secundum dicendum, quòd ad bonum ope-

deriis tuis. Et Serm. XII : *Mira dignatio, et verè magna dilectio charitatis! Quis enim, quibus, de quo, quid mandavit? Studiosè consideremus hoc tam grande mandatum, etc.* Et paulò post : *Summa ergo majestas mandavit angelis, et angelis suis mandavit. Illis utique sublimibus, tam beatis, tam proximè sibi cohærentibus et verè domesticis Dei mandavit de te.*

qui nous incline au bien, sentiment que fait naître en nous l'habitude de la vertu morale; puis il faut que la raison trouve des moyens convenables pour accomplir le bien de la vertu, ce que le Philosophe attribue à la prudence. Sous le premier rapport, Dieu garde immédiatement l'homme en lui inspirant la grace et la vertu; sous le second rapport, Dieu garde encore l'homme, mais comme maître universel dont les enseignements sont transmis à l'homme par le ministère des anges, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

3° De même que les hommes s'écartent de l'instinct naturel du bien en se laissant entraîner par la concupiscence; de même ils repoussent l'impulsion des bons anges, qui les illuminent intérieurement en vue de leur faire opérer le bien. Si les hommes périssent, c'est donc à leur propre malice, et non à la négligence des anges qu'on doit l'imputer. Si parfois les anges se montrent aux hommes d'une manière visible, cela a lieu contre la loi commune et par une grace spéciale de Dieu, de la même manière que les miracles se produisent en dehors de l'ordre naturel.

ARTICLE II.

Chaque homme a-t-il un ange particulier préposé à sa garde?

Il paroît que chaque homme n'a pas un ange particulier préposé a sa garde. 1° L'ange a plus de puissance que l'homme. Or, un homme suffit pour en garder plusieurs autres. Donc, à bien plus forte raison un ange peut-il garder plusieurs hommes.

2° Les choses inférieures sont ramenées à Dieu par les choses supérieures, mais au moyen de celles qui occupent les points intermédiaires, selon la pensée de saint Denis. Or, comme les anges ne sont pas égaux entre eux, d'après ce que nous avons dit, il est un ange seul qui se

---

randum duo requiruntur : primò quidem, quòd affectus inclinetur ad bonum, quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis; secundò autem, quòd ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis; quod quidem Philosophus (*Ethic.*, VI, cap. 12, et *Ethic.*, X, cap. 8), attribuit prudentiæ. Quantum ergo ad primum, Deus immediatè custodit hominem infundendo ei gratiam et virtutes. Quantum autem ad secundum, Deus custodit hominem, sicut universalis instructor, cujus instructio ad hominem pervenit mediantibus angelis, ut suprà habitum est (qu. 111, art. 1).

Ad tertium dicendum, quòd sicut homines à naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati, ita etiam discedunt ab instigatione bonorum angelorum quæ fit invisibiliter, per hoc quòd homines illuminant ad bene agendum. Unde quòd homines pereunt, non est imputandum negligentiæ angelorum, sed malitiæ hominum. Quòd autem aliquando præter legem communem hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est; sicut etiam præter ordinem naturæ miracula fiunt.

ARTICULUS II.

Utrùm singuli homines à singulis angelis custodiantur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non singuli homines à singulis angelis custodiantur. Angelus enim est virtuosior quàm homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multò magis unus angelus multos homines potest custodire.

2. Præterea, inferiora reducuntur in Deum à superioribus per media, ut Dionysius dicit (lib. *De eccles. hierarch.*, cap. 3). Sed cùm omnes angeli sint inæquales, ut suprà dictum est

trouve le plus rapproché de l'homme, sans qu'il soit possible d'admettre entre eux une existence intermédiaire. Donc un ange seul est préposé à la garde des hommes.

3° Les anges les plus élevés remplissent par là même les plus importants devoirs. Or, la garde d'un homme n'est pas un devoir plus important que celle d'un autre, puisque tous les hommes sont égaux par leur nature. Donc tous les anges étant inégaux, selon la doctrine de l'Aréopagite, il ne semble pas que les hommes puissent être gardés par divers anges.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Sur ces paroles du Sauveur, *Matth.*, XVIII : « Leurs anges dans les cieux..... » saint Jérôme s'exprime ainsi : « La dignité des ames est bien grande, puisque chacune d'elles a, dès le premier moment de son existence, un ange chargé de veiller à sa garde. »

(Conclusion. — Comme la divine Providence veille d'une manière particulière sur les êtres qui doivent durer toujours, et comme à la garde des différents degrés de ces êtres sont préposés divers anges, il est tout-à-fait conforme à la raison que chaque homme ait un ange pour le garder, puisque l'homme est incorruptible dans sa forme.)

Chaque homme a un ange particulier préposé à sa garde. Et la raison en est que la garde exercée par les anges ne fait que réaliser envers les hommes les dispositions de la divine Providence; car la Providence agit d'une manière différente envers les hommes et les créatures corruptibles, à cause de la différence qui existe entre ces deux sortes d'êtres par rapport à l'incorruptibilité elle-même. Les hommes, en effet, sont incorruptibles, non-seulement quant à leur espèce en général, mais encore quant à la forme propre de chaque individu, c'est-à-dire, quant à l'ame raisonnable; et c'est ce qu'on ne peut dire des choses sujettes à la corruption. Or, il est manifeste que la divine Providence veille d'une

---

(qu. 108, art. 8), solus unus angelus est inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus angelus solus est qui immediatè custodit homines.

3. Præterea, majores angeli majoribus officiis deputantur. Sed non est majus officium custodire unum hominem quàm alium, cùm omnes homines naturâ sint pares. Cùm ergo omnium angelorum sit unus major alio, secundùm Dionysium (lib. *De cœlest. hierarch.*, cap. 5), videtur quòd diversi homines non custodiantur à diversis angelis.

Sed contra est, quod Hieronymus exponens illud *Matth.*, XVIII : « Angeli eorum in cœlis, etc., » dicit : « Magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis, in custodiam sui, angelum delegatum. »

(Conclusio.—Quia circa perpetua principaliter est Dei providentia, et diversis rerum generibus quæ permanent, diversi angeli sunt præfecti; rationi consentaneum est singulos etiam homines, secundùm formam incorruptibiles, à singulis angelis custodiri.)

Respondeo dicendum, quòd singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur. Cujus ratio est, quia angelorum custodia est quædam executio divinæ providentiæ circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solùm sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quæ sunt animæ rationales; quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quòd providentia Dei principaliter est circa illa quæ

manière toute particulière sur les êtres destinés à durer toujours; son action sur les choses qui passent a même pour objet de les ordonner par rapport aux êtres immortels. La divine Providence agit donc à l'égard de chaque homme en particulier, comme elle agit envers les genres ou les espèces des choses corruptibles. Mais, selon saint Grégoire, les divers ordres d'anges sont appliqués aux divers ordres d'êtres : ainsi les Puissances ont pour objet de repousser les démons, et les Vertus d'opérer les miracles dans les choses corporelles. Il est même probable qu'aux diverses espèces renfermées dans chaque genre sont appliqués les divers anges qui composent chaque ordre. D'où il suit rationnellement que chaque homme doit avoir un ange préposé à sa garde.

Je réponds aux arguments : 1° Un gardien peut être donné à l'homme de deux manières : d'abord il peut être donné à l'homme individuellement pris; et dans ce sens il faut que chaque homme ait un gardien particulier; il peut même arriver qu'un seul homme en ait plusieurs; puis en tant que l'homme fait partie d'une communauté, et de la sorte un homme peut être préposé à la garde d'une communauté tout entière; c'est à lui de remplir les devoirs qui lui incombent par rapport au bien commun : il lui appartient, par exemple, de régler les actes extérieurs, objet ordinaire d'édification ou de scandale. Mais la mission des anges auprès des hommes regarde même les choses intérieures et invisibles, les choses qui regardent le salut de chaque individu considéré en lui-même. Voilà pourquoi il faut que chaque homme ait pour gardien un ange en particulier.

2° Ainsi que nous l'avons dit dans la question précédente, tous les anges de la première hiérarchie reçoivent immédiatement de Dieu quelque illumination directe; mais il est des choses touchant lesquelles

---

perpetuò manent; circa verò ea quæ transeunt, providentia Dei est, in quantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundùm Gregorium (Homil. XXXIV *in Evang.*), diversi ordines deputantur diversis rerum generibus : putà *Potestas* ad arcendos dæmones, *Virtutes* ad miracula facienda in rebus corporeis. Et probabile est quòd diversis speciebus rerum diversi angeli ejusdem ordinis præficiantur. Unde etiam rationabile est, ut diversis hominibus diversi angeli ad custodiam deputentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo in quantum est homo singularis; et sic uni homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo in quantum est pars alicujus collegii; et sic toti collegio unus homo ad custodiam præponitur, ad quem pertinet providere ea quæ pertinent ad unum hominem, in ordine ad totum collegium : sicut sunt ea quæ exteriùs aguntur, de quibus alii ædificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quæ pertinent ad singulorum salutem secundùm seipsos. Unde singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 112, art. 3, ad 7), angeli primæ hierarchiæ omnes quantum ad aliqua, illuminantur immediatè à Deo. Sed quædam sunt de quibus superiores (1) illuminantur tantùm immediatè à

(1) Id est *soli superiores;* ut hæc dictio *tantùm* non referatur ad res de quibus indicantur illuminari, quasi de illis tantùm illuminentur; sed ad superiores ipsos qui de illis illuminantur, de quibus non sic inferiores, etc.

les anges les plus élevés reçoivent seuls une illumination immédiate, illumination qu'il transmet ensuite aux anges inférieurs; et la même chose doit exister dans les ordres suivants : un ange du dernier rang est illuminé, sur certaines choses, par un des anges les plus élevés; et, sur d'autres choses, il l'est par celui qui se trouve immédiatement placé au-dessus de lui. Il est également possible qu'un ange illumine un homme d'une manière immédiate, et qu'il ait cependant au-dessous de lui d'autres anges qu'il illumine.

3° Quoique les hommes soient tous égaux par leur nature, il se trouve néanmoins entre eux une inégalité réelle; et cela, parce que la divine Providence les destine à des choses plus ou moins grandes, selon cette parole de l'Ecriture, *Eccli.*, XXXIII, 20 : « Le Seigneur, dans les voies multiples de sa sagesse, a séparé les hommes; il a béni et élevé les uns, il a maudit et humilié les autres. » Donc la garde d'un homme est un plus grand emploi que la garde d'un autre.

ARTICLE III.

N'y a-t-il que les anges du dernier ordre qui soient préposés à la garde des hommes?

Il paroît que les anges du dernier ordre ne sont pas les seuls préposés à la garde des hommes. 1° Saint Chrysostôme, *Homil.* LX, *in Matth.*, expliquant ces paroles, « les anges dans les cieux,.... » s'exprime ainsi : « Cela ne doit pas être entendu de tous les anges, sans distinction, mais seulement des plus élevés. » Donc les anges les plus élevés sont préposés à la garde des hommes.

2° L'apôtre saint Paul dit, *Hebr.*, I, 14 : « Les anges sont envoyés pour remplir un ministère en faveur de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut; » il paroît donc par là que la mission des anges a toujours pour

---

Deo, quæ inferioribus revelant; et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est. Nam aliquis infimus angelus illuminatur quantum ad quædam ab aliquo supremo, et quantum ad aliqua ab eo qui immediatè sibi præfertur. Et sic etiam possibile est quòd aliquis angelus immediatè illuminet hominem, qui tamen habet aliquos angelos sub se, quos illuminat.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis homines naturâ sint pares, tamen inæqualitas in eis invenitur, secundùm quòd ex divina providentia quidam ordinantur ad majus, et quidam ad minus, secundùm illud quod dicitur *Eccli.*, XXXIII : « In multitudine disciplinæ Domini separavit eos; ex ipsis benedixit et exaltavit, ex ipsis maledixit et humiliavit. » Et sic majus officium est custodire unum hominem quàm alium (1).

ARTICULUS III.

Utrùm custodire homines pertineat solùm ad infimum ordinem angelorum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd custodire homines non pertineat solùm ad infimum ordinem angelorum. Dicit enim Chrysostomus (Homil. LX *in Matth.*), quòd hoc quod dicitur, *Matth.*, XVIII : « Angeli eorum in cœlis, etc., » « intelligitur non de quibuscunque angelis, sed de supereminentibus. » Ergo supereminetes angeli custodiunt homines.

2. Præterea, Apostolus *ad Hebr.*, I, dicit, quòd « angeli sunt in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis; » et sic videtur quòd missio angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in

(1) Quod unum porrò unius peculiari curâ custodiat, sive singulis hominibus ad custodiam

but de garder ou protéger les hommes. Or, il y a cinq ordres, d'après ce que nous avons dit, qui peuvent être chargés d'un ministère extérieur. Donc tous les anges de ces cinq ordres peuvent être préposés à la garde des hommes.

3° Ce qui semble le plus nécessaire pour la garde de l'homme, c'est d'écarter les démons, devoir qui regarde surtout les Puissances, et de faire des miracles, ce qui est la fonction spéciale des Vertus. Donc ces ordres eux-mêmes sont préposés à la garde des hommes.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après la parole du *Ps.* XC, qui assigne aux anges la garde des hommes; et l'ordre des anges est le dernier de tous, d'après saint Denis.

(Conclusion. — La garde de chaque homme en particulier n'appartient qu'aux anges, c'est-à-dire au dernier ordre; mais la garde universelle ou générale des hommes s'étend à tous les ordres angéliques.)

Ainsi que nous l'avons déjà dit, l'homme peut être gardé de deux manières : d'abord d'une manière particulière, en tant que chaque homme reçoit un ange particulier pour gardien; et, dans ce sens, la garde de l'homme n'est confiée qu'au dernier ordre des esprits célestes, c'est-à-dire aux anges, lesquels ont pour mission, selon le sentiment de saint Grégoire, d'annoncer les choses les moins importantes; et ce qui paroît le moins important dans le ministère des anges, c'est de pourvoir à ce qui regarde le salut d'un homme seul. L'homme peut être gardé, en second lieu, d'une manière générale; et ce devoir se diversifie selon les différents ordres angéliques; car plus un agent a d'extension dans sa puissance, plus il est élevé. Sous ce rapport, le soin de garder le genre humain appartient à l'ordre des Principautés, ou bien à l'ordre des Archanges, ainsi nommés parce qu'ils sont comme les princes des anges. De là vient que Michel, que nous appelons Archange, est un des princes

---

exterius ministerium mittuntur, ut suprà dictum est (qu. 12, art. 4). Ergo omnes angeli quinque ordinum custodiæ hominum deputantur.

3. Præterea, ad custodiam hominum maximè videtur esse necessarium arcere dæmones, quod maximè pertinet ad Potestates, secundùm Gregorium (ut suprà), et miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solùm infimus.

Sed contra est, quòd in *Psalm.* XC, custodia hominum attribuitur angelis, quorum ordo est infimus, secundùm Dionysium (lib. *De cœl. hierarch.*, cap. 6 ac deinceps).

(Conclusio. — Singulorum hominum particularis custodia ad infimi ordinis angelos spectat; universalis autem ad omnes extenditur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2 ad 1), homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundùm quòd singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur; et talis custodia pertinet ad infimum ordinem angelorum, quorum, secundùm Gregorium (ut suprà), est minima nuntiare. Hoc autem videtur esse minimum in officiis angelorum, procurare ea quæ ad unius hominis salutem pertinent. Alia verò est custodia universalis; et hæc multiplicatur secundùm diversos ordines; nam quantò agens fuerit universalius, tantò est superius. Sic igitur custodia humanæ multitudinis pertinet ad ordinem Principatuum, vel fortè ad Archangelos, qui dicuntur principes angelorum. Unde et Michael, quem *Archangelum* dicimus, unus de princi-

singuli quoque angeli assignentur, præter authoritatem Hieronymi ad id probandum jam relatam, variis in Scriptura exemplis vel expressè probatur, vel implicitè indicatur.

de la cour céleste, suivant l'expression de *Daniel*, X. Les Vertus sont en outre chargées du soin de toutes les choses corporelles; les Puissances ont pour devoir de surveiller les actes des démons; et la garde des bons esprits appartient aux Principautés, ou bien aux Dominations, comme nous l'avons déjà vu dans saint Grégoire.

Je réponds aux arguments : 1° La parole de saint Chrysostôme peut être entendue des anges qui sont les premiers dans leur ordre; car dans chaque ordre il faut distinguer, comme le dit l'Aréopagite, les premiers, les moyens et les derniers. Or, il est probable que les anges les plus élevés ont pour mission de garder, parmi les hommes, ceux que Dieu prédestine à un plus haut degré de gloire.

2° Tous les anges qui sont envoyés ne sont pas préposés à la garde particulière d'un homme seul; il est des ordres angéliques à qui se trouve confiée une garde générale plus ou moins étendue, dans le sens que nous l'avons expliqué.

3° Parmi les anges inférieurs, il en est qui exécutent la mission de ceux qui sont plus élevés qu'eux, en tant que les prérogatives de ceux-ci leur sont en partie dévolues, et qu'ils sont chargés de réaliser et d'appliquer ce qui est du ressort d'une puissance supérieure. Et de la sorte, les anges mêmes du dernier rang peuvent, par exemple, repousser les attaques des démons ou faire des miracles.

ARTICLE IV.

Tous les hommes ont-ils un ange gardien?

Il paroît que tous les hommes n'ont pas un ange gardien. 1° Il est dit du Christ, *Philip.*, II, 7 : « Il a été fait à la ressemblance des hommes, il a été comme un homme dans tout ce qui paroît au-dehors. » Si donc tous les hommes avoient un ange gardien, un ange auroit été également pré-

---

pibus dicitur, *Dan.*, X. Ulteriùs autem super omnes naturas corporeas habent custodiam *Virtutes*. Et ulteriùs etiam super dæmones habent custodiam *Potestates*. Et ulteriùs super bonos spiritus habent custodiam *Principatus*, vel Dominationes, secundùm Gregorium (ut suprà).

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo angelorum; quia, ut Dionysius dicit (lib. *De cœl. hierarch.*, cap. 4), in quolibet ordine sunt *primi*, *medii* et *ultimi*. Est autem probabile quòd majores angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad majorem gradum gloriæ à Deo electi.

Ad secundum dicendum, quòd non omnes angeli qui mittuntur habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minùs, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd etiam inferiores angeli exercent officia superiorum, in quantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum. Et per hunc modum etiam omnes angeli infimi ordinis possunt et arcere dæmones et miracula facere.

ARTICULUS IV.

Utrùm omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur. Dicitur enim de Christo, *Philip.*, II, quòd « est in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. » Si igitur omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens, cùm Christus sit

posé à la garde du Christ. Mais cela répugne, puisque le Christ est supérieur à tous les anges. Donc tous les hommes n'ont pas un ange gardien.

2° Adam fut le premier de tous les hommes. Or, il ne convenoit pas qu'Adam eût un ange gardien, du moins dans l'état d'innocence, puisqu'il n'avoit alors aucun danger à courir. Donc tous les hommes n'ont pas un ange gardien.

3° Les anges sont préposés à la garde des hommes, afin que ces derniers soient conduits, comme par la main, à la vie éternelle, excités à l'accomplissement des bonnes œuvres et protégés contre les assauts des démons. Or, les hommes que Dieu prévoit devoir se damner, ne parviendront jamais à la vie éternelle; de plus, les infidèles, quoique faisant parfois des actions bonnes, ne les font jamais bien, parce qu'ils ne les font pas dans une intention droite, la foi étant la lumière qui dirige l'intention, suivant la pensée de saint Augustin; enfin la venue de l'Antechrist se produira « par l'opération de Satan, » comme le dit l'Apôtre, II. *Thessal.*, 2. Donc tous les hommes n'ont pas un ange gardien.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après le passage déjà cité de saint Jérôme : « Un ange est préposé à la garde de chaque ame (1). »

(Conclusion. — Tous les hommes, dans l'état de la vie présente, à cause des dangers dont elle est semée, ont un ange préposé à leur garde;

(1) C'est l'enseignement constant de la tradition. Du sentiment de saint Jérôme, nous pouvons rapprocher celui de saint Augustin qui, dans son troisième sermon sur la nativité du Sauveur, s'exprime de la sorte : « Comprenons combien il est heureux pour nous que nos vœux soient portés au trône de la majesté divine par les anges qui sont les gardiens de notre vie. » Saint Ambroise, expliquant ces mots du Psalmiste : « Détournez de moi vos fléaux, » dit avec les expressions mêmes du Prophète : « L'ange veille autour de l'homme pour éloigner tout ce qui pourroit lui nuire. » Saint Chrysostôme est encore plus formel, quand il explique ces mots de saint Matthieu : « Leurs anges voient toujours la face de Dieu. » « On voit clairement ici, dit le saint docteur, que les saints, et même tous les hommes, ont un ange qui les garde. » C'est là le vrai sens de la phrase grecque, assez mal rendu, il faut le dire, ou même entièrement défiguré dans quelques éditions latines. Il nous seroit aisé de multiplier ces témoignages ou même d'y ajouter celui de plusieurs autres Pères. Mais ceux-là suffisent pour établir que, d'après la tradition, tous les hommes, sans distinction, ont un ange préposé à leur garde.

Deux autres points examinés plus bas par notre saint docteur, à savoir, si l'ange gardien est attaché à l'homme dès le premier moment de sa naissance, et s'il ne s'éloigne jamais de

major omnibus angelis. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

2. Præterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed illi non competebat habere angelum custodem, ad minus in statu innocentiæ; quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo angeli non præficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Præterea, hominibus angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manu ducantur ad vitam æternam, et incitentur ad benè operandum, et muniantur contra insultus dæmonum. Sed homines præsciti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam æternam; infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen benè faciunt, quia non recta intentione faciunt. Fides enim intentionem dirigit, ut Augustinus dicit (Præfat. in *Psalm.* XIII). Antichristi etiam adventus erit « secundùm operationem Satanæ, » ut dicitur II. *ad Thessal.*, II. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est auctoritas Hieronymi suprà inducta, qui dicit, quòd « unaquæque anima ad sui custodiam habet angelum deputatum. »

(Conclusio. — Singulis hominibus in statu vitæ, propter varia pericula, deputati sunt angeli ad custodiam; quando autem ad terminum

et quand ensuite ils sont parvenus au terme de cette vie, cet ange n'est plus que le compagnon de leur gloire; et les damnés ont, au contraire, un démon pour bourreau.)

L'homme, dans l'état de vie présente, est en quelque sorte sur un chemin par lequel il doit marcher vers la patrie; et, dans ce chemin, l'homme rencontre beaucoup de dangers, soit intérieurs, soit extérieurs, suivant cette parole du *Ps.* CXLI, 4 : « Dans le chemin où je marchois, ils ont caché des piéges sous mes pas. » Aussi, de même qu'on donne des guides à des hommes qui doivent suivre un chemin peu sûr, de même tout homme doit avoir, pendant tout le cours de son voyage, un ange pour guide et pour gardien. Et quand l'homme sera parvenu au terme de sa course, son ange gardien deviendra le compagnon de sa gloire; ou bien il aura dans l'enfer un démon chargé de le punir.

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ, considéré comme homme, étoit immédiatement dirigé par le Verbe de Dieu; il n'avoit donc pas besoin d'être gardé par les anges. Quant à son ame, il étoit déjà possesseur de la gloire; mais quant à son corps passible et mortel, il étoit à l'état de voyageur, et, sous ce rapport, il devoit sans doute avoir un ange, non pour le garder, comme fait un supérieur, mais pour le servir comme un inférieur. C'est pour cela qu'il est dit dans l'Evangile, *Matth.*, IV, 11 : « Les anges s'approchèrent de lui et le servoient. »

2° L'homme, dans l'état d'innocence, ne couroit sans doute aucun danger qui provînt de son intérieur, puisque tout en lui étoit parfaitement ordonné, ainsi que nous l'avons dit, question 85, article 4; mais il étoit menacé par des périls extérieurs, provenant des embûches des démons, comme le fait ne l'a que trop démontré; et pour cela il avoit besoin d'être gardé par les anges.

lui, en punition, par exemple, de ses péchés, ces deux points sont assez communément enseignés par les Pères, mais non, toutefois, d'une manière aussi unanime que celui sur lequel nous venons de citer quelques-uns de leurs passages.

viæ pervenerunt, non custodem, sed conregnantem angelum, vel punientem dæmonem sunt habituri.)

Respondeo dicendum, quòd homo in statu vitæ istius constitutus est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam; in qua quidem via multa pericula homini imminent, tum ab interiori, tum ab exteriori, secundùm illud *Psalm.* CXLI : « In via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi. » Et ideo, sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus, dantur custodes, ita et cuilibet homini, quamdiu viator est, custos angelus deputatur. Quando autem jam ad terminum viæ pervenerit, jam non habebit angelum custodem; sed habebit in regno angelum conregnantem, in inferno dæmonem punientem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus secundùm quòd homo, immediatè regulabatur à verbo Dei. Unde non indigebat custodiâ angelorum. Et iterum secundùm animam erat comprehensor; sed ratione passibilitatis corporis, erat viator, et secundùm hoc non debebatur ei angelus custos, tanquam superior, sed magis minister, tanquam inferior. Unde dicitur *Matth.*, IV, quòd « accesserunt angeli et ministrabant ei. »

Ad secundum dicendum, quòd homo in statu innocentiæ non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interiùs erant omnia ordinata, ut suprà dictum est (qu. 85, art. 4); sed imminebat ei periculum ab exteriori propter insidias dæmonum, ut rei probavit eventus. Et ideo indigebat custodiâ angelorum.

3° Les hommes que Dieu prévoit devoir se damner, les infidèles et l'Antechrist lui-même, ne sont pas dépourvus du secours intérieur de la raison naturelle; et par là même ils ne sont pas privés du secours extérieur que Dieu donne, sans distinction, à toute nature humaine, et qui consiste dans la garde des anges; et quoiqu'un tel secours ne leur serve pas pour acquérir par des œuvres méritoires la vie éternelle, il leur sert à éviter certains maux également funestes à eux-mêmes et aux autres. C'est ainsi que les démons sont empêchés par les bons anges de faire tout le mal qu'ils voudroient; et les ravages causés par l'Antechrist lui-même se trouveront restreints par la même influence.

ARTICLE V.

L'ange est-il préposé à la garde de l'homme aussitôt après la naissance de ce dernier?

Il paroît que l'ange n'est pas préposé à la garde de l'homme, aussitôt après la naissance de ce dernier. 1° Les anges « sont envoyés pour remplir un ministère auprès de ceux qui doivent obtenir l'héritage du salut, » comme le dit l'apôtre saint Paul, *Hebr.*, I, 14. Or, les hommes commencent à gagner l'héritage du salut, quand ils reçoivent le baptême. Donc c'est au moment du baptême, et non à celui de la naissance, que l'homme reçoit un ange pour gardien.

2° Les hommes sont gardés par les anges, dans ce sens qu'ils sont illuminés par eux, ce qui est une sorte d'enseignement. Or, les enfants ne peuvent pas recevoir un enseignement dès leur naissance, puisqu'ils n'ont pas l'usage de la raison. Donc les anges ne sont pas préposés à la garde des hommes, au moment de la naissance de ces derniers.

3° Les enfants ont déjà, dans le sein de leur mère, au moins pendant un certain temps, une ame raisonnable, comme ils l'ont après leur nais-

---

Ad tertium dicendum, quòd sicut præsciti et infideles, etiam Antichristus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis, ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitus concesso, scilicet custodia angelorum; per quam etsi non juventur quantum ad hoc quòd vitam æternam bonis operibus mereantur, juvantur tamen quantum ad hoc quòd ab aliquibus malis retrahantur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possent. Nam et ipsi dæmones arcentur per bonos angelos ne noceant quantum volunt; et similiter antichristus non tantùm nocebit quantùm vellet.

ARTICULUS V.

Utrùm angelus deputetur homini ad custodiam à sua nativitate.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd angelus non deputetur homini ad custodiam à sua nativitate. Angeli enim « mittuntur in ministerium propter eos qui hæreditatem salutis capiunt, » ut Apostolus *ad Hebr.*, I, dicit. Sed homines incipiunt hæreditatem capere salutis quando baptizantur. Ergo angelus deputatur homini ad custodiam à tempore baptismi, et non à tempore nativitatis.

2. Præterea, homines ab angelis custodiuntur, in quantum ab eis illuminantur per modum doctrinæ. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinæ, quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur angeli custodes.

3. Præterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem, aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cùm sunt in materno utero, non deputantur eis

sance. Or, ils ne reçoivent pas, avant leur naissance, un ange pour gardien, comme on le voit par la conduite de l'Eglise, qui ne les fait pas encore participer aux choses saintes. Donc les hommes ne reçoivent pas un ange gardien aussitôt après leur naissance.

Mais le contraire est expressément dit par saint Jérôme : « Toute ame a, dès le premier instant de la vie, un ange préposé à sa garde. »

(CONCLUSION. — La garde exercée sur nous par les anges est un bienfait commun; ce n'est donc pas au baptême, mais à la naissance, que nous recevons un ange pour gardien.)

Il faut remarquer, avec Origène, que les sentiments sont partagés sur cette question. Parmi les docteurs, les uns ont prétendu que l'homme ne reçevoit un ange pour gardien qu'au moment de son baptême; les autres soutiennent qu'il le reçoit au moment même de sa naissance. Cette dernière opinion est avec raison embrassée par saint Jérôme. Sans doute les bienfaits divins, que l'homme reçoit à titre de chrétien, ne peuvent commencer qu'au baptême; ainsi en est-il de la participation à l'Eucharistie et des autres graces du même genre. Mais quant aux biens dont l'homme est pourvu parce qu'il a une nature raisonnable, il doit les recevoir au moment même où, par sa naissance, il entre en possession de cette nature. Et tel est le bienfait que Dieu nous accorde, en nous donnant un ange pour gardien. Donc cet ange est attaché à la garde de l'homme, dès la naissance de celui-ci.

Je réponds aux arguments : 1° Les anges envoyés pour accomplir un ministère, l'accomplissent d'une manière efficace auprès des hommes seuls qui doivent obtenir l'héritage du salut; cela est vrai si l'on considère uniquement la fin ultérieure de ce ministère, c'est-à-dire l'acquisition de l'héritage éternel. Le ministère des anges n'est cependant pas soustrait aux autres hommes; car, s'il n'a pas pour eux le résultat final,

---

angeli ad custodiam, ut videtur, quia neque etiam ministri Ecclesiæ eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim à nativitate hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit, quòd « unaquæque anima ab ortu nativitatis habet in custodiam sui angelum deputatum. »

(CONCLUSIO. — Cùm custodia angelorum beneficium commune sit, non à baptismo, sed à nativitate, angelus homini ad custodiam deputatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Origenes dicit *Super Matth.* (Tract. VI vel Homil. VI), super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quòd angelus ad custodiam hominis deputatur à tempore baptismi; alii verò, quòd à tempore nativitatis : et hanc opinionem Hieronymus approbat, et rationabiliter. Beneficia enim quæ dantur homini divinitus ex eo quòd est christianus, incipiunt à tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiæ, et alia hujusmodi; sed ea quæ providentur homini à Deo, in quantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur ex quo nascendo talem naturam accipit. Et tale beneficium est custodia angelorum, ut ex præmissis patet. Unde statim à nativitate habet homo angelum ad sui custodiam deputatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos qui hæreditatem capiunt salutis, si consideretur ultimus effectus custodiæ, qui est perceptio hæreditatis. Nihilominus tamen et aliis ministerium angelorum non subtrahitur; quamvis enim in eis hanc efficaciam non habeat quòd perducantur ad salutem, efficax tamen

qui consiste dans la possession du salut, il a néanmoins pour effet de les détourner d'un grand nombre de maux.

2° L'office de l'ange gardien a sans doute pour objet principal d'illuminer et d'instruire l'homme; mais il produit un grand nombre d'autres biens nécessaires aux enfants, il écarte d'eux les démons et plusieurs autres dangers qui menacent l'ame ou le corps.

3° Tant que l'enfant est encore enfermé dans le sein de sa mère, il n'a pas, pour ainsi dire, une existence séparée, il fait comme partie de l'existence maternelle, comme le fruit suspendu à l'arbre fait partie de cet arbre. Aussi peut-on dire avec probabilité que l'ange préposé à la garde de la mère, protège en même temps l'enfant qu'elle porte dans son sein. Puis, aussitôt que l'enfant naît et vient à être séparé de sa mère, il reçoit, lui aussi, un ange pour gardien, selon le sentiment de saint Jérôme.

ARTICLE VI.

L'ange gardien abandonne-t-il quelquefois l'homme?

Il paroît que l'ange gardien abandonne quelquefois l'homme confié à sa vigilance. 1° Le prophète met ces paroles dans la bouche des anges, *Jerem.*, LI, 9 : « Nous avons pris soin de Babylone, et elle n'est pas guérie; abandonnons-la donc. » Le Seigneur parle ainsi dans un autre prophète, *Isaï.*, V, 5 : « J'arracherai la haie qui la protège (ma vigne), et elle sera foulée aux pieds. » Ce que la Glose entend d'une ame privée de la garde des anges.

2° Dieu est notre principal gardien. Mais Dieu abandonne quelquefois l'homme, selon cette parole du *Ps.* XXI, 1 : « Mon Dieu, mon Dieu, abaissez vos regards sur moi; pourquoi m'avez-vous abandonné? » Donc, à plus forte raison, l'ange gardien abandonne-t-il l'homme.

3° Saint Jean Damascène dit, *De fide orthod.*, II, 3 : « Quand les

---

est circa eos angelorum ministerium, in quantum à malis multis retrahuntur.

Ad secundum dicendum, quòd officium custodiæ ordinatur quidem ad illuminationem doctrinæ, sicut ad ultimum et principalem effectum. Nihilominus tamen multos alios effectus habet qui pueris competunt, scilicet arcere dæmones, et alia nocumenta tam corporalia quàm spiritualia prohibere.

Ad tertium dicendum, quòd puer quamdiu est in materno utero, non totaliter est à matre separatus, sed per quamdam colligationem est quodammodo adhuc aliquid ejus, sicut et fructus pendens in arbore est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest, quòd angelus qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate quando separatur à matre, angelus ei ad custodiam de[illegible]tur, ut Hieronymus dicit (ubi suprà).

ARTICULUS VI.

Utrum angelus custos quandoque deserat hominem.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd angelus custos quandoque deserat hominem, cujus custodiæ deputatur. Dicitur enim *Jerem.*, LI, ex persona angelorum : « Curavimus Babylonem, et non est curata; derelinquamus ergo eam. » Et *Isai.*, V : « Auferam sepem ejus, et erit in conculcationem. » Glossa (interlin.) : « id est, angelorum custodiam. »

2. Præterea, principaliùs custodit Deus quàm angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit, secundùm illud *Psalm.* XXI : « Deus, Deus meus, respice in me; quare me dereliquisti? » Ergo multò magis angelus custos hominem derelinquit.

3. Præterea, sicut dicit Damascenus (lib. II

anges sont ici auprès de nous, ils ne sont pas au ciel. » Mais parfois ils sont au ciel. Donc ils ne sont pas toujours auprès de nous.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Les démons, en effet, nous attaquent sans cesse, selon cette parole du prince des apôtres, I. *Petr.*, V, 8 : « Le diable, votre ennemi, semblable à un lion rugissant, tourne sans cesse autour de vous, cherchant une proie à dévorer. » Donc, à plus forte raison, les bons anges nous gardent-ils sans cesse.

(CONCLUSION. — Comme la garde exercée par les anges rentre dans le plan de la divine Providence, laquelle n'abandonne jamais entièrement l'homme, l'ange gardien ne l'abandonne pas non plus, quoiqu'il permette quelquefois, suivant l'ordre des jugements de Dieu, que le mal de la peine ou celui de la coulpe arrive à l'homme.)

Le ministère que l'ange remplit auprès de l'homme réalise en partie, à l'égard de ce dernier, le plan de la divine Providence. Or, il est évident que ni l'homme ni une chose quelconque ne peut échapper entièrement à la Providence de Dieu; car, par cela même qu'une chose participe à l'être, elle est soumise à l'action supérieure qui protège tous les êtres. Mais Dieu, selon l'ordre de sa providence, ne peut être dit abandonner l'homme que parce qu'il permet que l'homme tombe dans le mal de la peine ou dans celui de la coulpe. On peut dire de même que l'ange gardien n'abandonne jamais entièrement l'homme; il le laisse parfois à lui-même, sous certains rapports, en n'éloignant pas de lui, par exemple, certaines tribulations, ou même en permettant qu'il tombe dans le péché, selon le secret des jugements de Dieu. C'est ainsi que Babylone et la maison d'Israël ont été abandonnées de leurs anges, suivant la parole

---

De fide orthod., cap. 3) : « Angeli cùm sunt hic nobiscum, non sunt in cœlo. » Sed aliquando sunt in cœlo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

Sed contra : dæmones nos semper impugnant, secundùm illud I. *Petr.*, V : « Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret. » Ergo multò magis boni angeli semper nos custodiunt.

(CONCLUSIO. — Cùm custodia angelorum sit quædam executio divinæ providentiæ, quæ nunquam ex toto hominem derelinquit, nec angelus custos unquam ex toto hominem deserit, licèt permittat quandoque secundùm ordinationem divinorum judiciorum, vel pœnæ vel culpæ defectum pati.)

Respondeo dicendum, quòd custodia angeli ut ex suprà dictis patet (art. 2), est quædam executio divinæ providentiæ circa homines facta. Manifestum est autem quòd nec homo, nec res aliqua totaliter divinæ providentiæ subtrahitur; in quantum enim aliquid participat de *esse*, in tantum subditur universali providentiæ entium. Sed in tantum Deus secundùm ordinem suæ providentiæ dicitur hominem derelinquere, in quantum permittit hominem pati aliquem defectum vel pœnæ vel culpæ. Similiter etiam dicendum est, quòd angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem; sed ad aliquid interdum eum dimittit (1), prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundùm ordinem divinorum judiciorum. Et secundùm hoc Babylon et domus Israel ab angelis derelictæ dicuntur, quia angeli

(1) Hinc Basilius ubi suprà, in *Psalm.* XXXIII : *Quis modus* (inquit) *per quem pauper à tribulationibus liberatur? Nempe Angelus Domini castrametatur in circuitu timentium eum; omni namque in Christum credenti Angelus adest et assistit, nisi eum à nobis* per *improbas et vitiosas actiones ejiciamus. Ut enim fumus apes fugat, et fœdus odor* (vel *fœtidus*) *columbas arcet ac expellit, sic et Angelum vitæ nostræ custodem graveolens peccatum et multo fletu dignum exulare à nobis facit, etc.*

du Prophète; c'est-à-dire que leurs anges n'ont pas éloigné les tribulations qui tombèrent sur elles.

De là résulte clairement la réponse à la première et à la seconde objection.

3° Si l'ange s'éloigne quelquefois de l'homme, il ne l'abandonne jamais et ne le prive pas des effets de sa protection; car alors même que l'ange est dans le ciel, il sait ce qui se passe par rapport à l'homme, il peut lui porter un secours instantané, puisqu'il n'a pas besoin de temps pour se transporter d'un lieu à un autre.

ARTICLE VII.

Les anges sont-ils affligés des maux de ceux qu'ils gardent?

Il paroît que les anges sont affligés des maux de ceux qu'ils gardent. 1° Le prophète dit, *Isaï.*, XXXIII, 7 : « Les anges de la paix pleureront amèrement. » Or, les larmes sont le signe de la douleur et de la tristesse. Donc les anges s'attristent des maux de ceux qu'ils gardent.

2° La tristesse, suivant la pensée de saint Augustin, s'applique « aux choses qui arrivent contre notre volonté. » Or, la perte de l'homme arrive contre la volonté de l'ange gardien. Donc les anges s'affligent de la perte des hommes.

3° Comme à la joie est opposée la tristesse, de même à la pénitence est opposé le péché. Or, « les anges se réjouissent dans la pénitence faite par un pécheur », comme il est dit dans l'Evangile, *Luc*, XV. Donc ils s'affligent en voyant tomber le juste.

4° Sur ces paroles des *Nombr.*, XVIII : « Toutes les prémices qui sont offertes.... » Origène dit : « Les anges sont amenés au jugement de Dieu

---

earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quòd angelus etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiæ; quia etiam, cùm est in cœlo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.

ARTICULUS VII.

Utrùm angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd angeli doleant de malis eorum quos custodiunt. Dicitur enim *Isai.*, XXXIII : « Angeli pacis amarè flebunt. » Sed fletus est signum doloris et tristitiæ. Ergo angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Præterea, tristitia est, ut Augustinus dicit (1), « de his quæ nobis nolentibus accidunt. » Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem angeli custodis. Ergo tristantur angeli de perditione hominum.

3. Præterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita pœnitentiæ contrariatur peccatum. Sed « angeli gaudent de peccatore pœnitentiam agente, » ut habetur *Luc.*, XV. Ergo tristantur de justo in peccatum cadente.

4. Præterea, super illud *Numer.*, XVIII : « Quicquid offerunt primitiarum, etc., » dicit Glossa Origenis : « Trahuntur angeli in judi-

(1) Ex cap. 7 et 8, lib. XIV. *De Civit. Dei*, colligi priùs indicabatur ad marginem, sed fictitiè. Quidni potiùs ex cap. 15 notatum est? Ubi dicitur *dolor carnis quædam ab ejus passione dissensio; dolor autem animæ, qui tristitia nuncupatur; dissensio ab iis quæ nobis nolentibus acciderunt.*

pour que l'on voie si c'est par leur négligence ou par la lâcheté des hommes que ces derniers sont tombés. » Or, tout être raisonnable doit s'affliger des maux pour lesquels il est traduit en jugement. Donc les anges s'affligent des péchés des hommes.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Là où se trouvent la tristesse et la douleur, ne peut se trouver la félicité parfaite; ce qui fait qu'il est dit, *Apoc.*, XXI, 4 : « Il n'y aura plus ni mort, ni tristesse, ni cri, ni douleur d'aucune sorte. » Mais les anges jouissent de la félicité parfaite. Donc rien ne sauroit les attrister.

(Conclusion. — Comme rien, dans le monde, ne sauroit être regardé comme étant absolument contraire à la volonté des anges, les anges ne peuvent pas être attristés par la perte des hommes confiés à leur garde.)

Les anges ne peuvent éprouver aucune douleur, ni à l'occasion des péchés ni à l'occasion des châtiments qui arrivent aux hommes. La tristesse et la douleur, comme nous venons de le dire avec saint Augustin, ne sont causés en nous que par les choses contraires à notre volonté. Or, rien n'arrive dans le monde qui soit contraire à la volonté des anges et des bienheureux; car leur volonté est en tout point conforme à l'ordre de la justice divine, et rien n'arrive dans le monde qui ne soit voulu ou permis par la justice de Dieu. Ainsi donc, absolument parlant, rien ne se fait dans le monde de contraire à la volonté des habitants du ciel. En effet, d'après le Philosophe, *Ethic.*, III, on appelle simplement volontaire ce qu'un homme veut d'une manière particulière et déterminée, c'est-à-dire, après en avoir pesé toutes les circonstances, quoique la chose, considérée en général, fût loin d'être volontaire. Le navigateur ne *veut pas*, à considérer la chose d'une manière générale et absolue, jeter ses marchandises dans la mer; mais, placé dans un imminent danger de périr, il le veut; ce qui fait qu'un tel acte doit être rangé parmi les actes volontaires bien plutôt que parmi les actes involontaires.

---

cium, utrùm ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia, lapsi sint. » Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quæ in judicium tractus est. Ergo angeli dolent de peccatis hominum.

Sed contra : ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas : unde dicitur *Apoc.*, XXI : « Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor. » Sed angeli sunt perfectè beati. Ergo de nullo dolent.

(Conclusio. — Cùm nihil in mundo angelis simpliciter involuntarium fiat, de hominum, quos custodiunt, malis minimè dolent.)

Respondeo dicendum, quòd angeli non dolent, neque de peccatis, neque de pœnis hominum. Tristitia enim et dolor, secundùm Augustinum (ut suprà), non est nisi de his quæ contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati angelorum et aliorum beatorum, quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini divinæ justitiæ; nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam justitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit in III. *Ethic.*, illud dicitur simpliciter voluntarium, quod aliquis vult in particulari, secundùm quòd agitur; consideratis scilicet omnibus quæ circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium. Sicut nauta non vult projectionem mercium in mare, absolutè et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis hoc

Ainsi les anges ne veulent pas, absolument et généralement parlant, les péchés et les peines des hommes; mais ils veulent qu'en cela, comme en toutes choses, soit observé l'ordre de la justice divine, laquelle exige le châtiment et permet le péché de certains hommes (1).

Je réponds aux arguments : 1° La parole d'Isaïe peut être entendue des envoyés d'Ezéchias, désignés par ce mot d'anges, lesquels pleurèrent en entendant les menaces de Rabsacès, suivant ce qui est raconté par le même *Isaï.*, XXXVII. Voilà pour le sens littéral. Dans le sens allégorique, les apôtres et les prédicateurs sont ces anges de paix qui pleurent sur les péchés des hommes. Et si le même texte est exposé dans le sens anagogique, il faut y voir une expression figurée, qui nous montre dans les anges la volonté générale et absolue qu'ils ont du salut des hommes. C'est uniquement dans ce sens que de telles passions sont attribuées aux anges et à Dieu même.

2° La réponse au second argument est clairement renfermée dans ce que nous avons dit.

3° Dans le châtiment infligé aux hommes et dans les péchés qu'ils commettent, il demeure toujours aux anges un sujet de joie, c'est l'accomplissement de l'ordre établi par la divine Providence.

4° Si les anges sont amenés au tribunal de Dieu pour les péchés des hommes, ce n'est pas à titre d'accusés, mais uniquement à titre de témoins, et pour achever de convaincre les hommes de leur coupable lâcheté.

(1) Cette adhésion parfaite de la volonté créée aux inflexibles arrêts de la justice divine est une des choses les plus difficiles à concevoir dans les ténèbres qui assiègent notre esprit, au milieu des passions et des affections qui se partagent notre cœur. Et cependant il n'est pas de vérité qui découle plus rigoureusement des idées que la révélation et la raison nous donnent également de la vie future. Les principes posés et développés par saint Thomas, en plusieurs endroits de la Somme, concernant cet état, doivent faire taire nos répulsions irréfléchies, et fortifier notre foi en même temps que notre intelligence. Si les anges et les saints identifient leur amour avec celui du Dieu qu'ils voient face à face, c'est une raison de plus pour nous de croire à la générosité de leurs efforts, à la ferveur de leurs prières en faveur de ceux qui travaillent et combattent encore dans ce rude séjour de la douleur et de l'épreuve.

---

vult. Unde magis est hoc voluntarium quàm involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur angeli peccata et pœnas hominum, universaliter et absolutè loquendo, non volunt; volunt tamen quòd circa hoc ordo divinæ justitiæ servetur, secundùm quam quidam pœnis subduntur, et peccare permittuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Isaiæ potest intelligi de angelis, id est nuntiis Ezechiæ qui fleverunt propter verba Rabsacis, de quibus habetur *Isai.*, XXXVII. Et hoc secundùm litteralem sensum. Secundùm verò allegoricum, angeli pacis sunt apostoli et prædicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si verò secundùm sensum anagogicum exponatur de angelis bonis, tunc metaphorica erit locutio, ad designandum quod angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et angelis hujusmodi passiones attribuuntur.

Ad secundum patet solutio per ea quæ dicta sunt.

Ad tertium dicendum, quòd tam in pœnitentia hominum quàm in peccato, manet una ratio gaudii angelis, scilicet impletio ordinis divinæ providentiæ.

Ad quartum dicendum, quòd angeli ducuntur in judicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes ad convincendum homines de eorum ignavia.

ARTICLE VIII.

Peut-il y avoir lutte ou dissension entre les anges?

Il paroît qu'entre les anges il ne peut y avoir ni lutte ni dissension. 1° Il est dit dans *Job*, XXV, 2 : « C'est Lui qui fait régner la concorde dans les hauteurs des cieux. » Mais la lutte est l'opposé de la concorde. Donc il n'y pas de lutte entre les bons anges.

2° Là où règnent la parfaite charité et l'ordre hiérarchique, la lutte ne sauroit exister. Mais ces deux choses se trouvent parmi les anges. Donc, parmi les anges, il n'y a pas de lutte.

3° Si l'on admet que les anges combattent pour ceux qui sont confiés à leur garde, il faut qu'ils embrassent des partis opposés. Mais si l'un de ces partis est dans le juste, l'autre doit nécessairement être dans l'injuste. Il suivroit donc de là qu'un ange bon seroit le protecteur de l'injustice. Or, cela répugne. Donc il n'y a pas de lutte entre les bons anges.

Mais le contraire résulte des paroles que le prophète *Daniel*, X, 13, met dans la bouche de l'ange Gabriel : « Le chef du royaume des Perses m'a résisté pendant vingt-un jours. » Ce chef du royaume des Perses étoit, en effet, l'ange auquel la garde de ce royaume avoit été confiée. Donc un ange résiste à l'autre; et, par conséquent, il y a lutte entre eux.

(Conclusion. — Il peut y avoir lutte entre les anges, non par opposition de volonté, mais par différence de mérites, et c'est pour cela qu'on peut dire qu'ils luttent entre eux.)

Cette question se présente à l'occasion des paroles, déjà citées, du prophète Daniel, paroles que saint Jérôme interprète en disant qu'un ange est ce chef ou prince du royaume des Perses dont il est ici question, que

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm inter angelos possit esse pugna seu discordia.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd inter angelos non possit esse pugna seu discordia. Dicitur enim *Job*, XXV : « Qui facit concordiam in sublimibus. » Sed pugna opponitur concordiæ. Ergo in sublimibus angelis non est pugna.

2. Præterea, ubi est perfecta charitas et justa prælatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in angelis. Ergo in angelis non est pugna.

3. Præterea, si angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quòd unus angelus foveat unam partem, et alius aliam. Sed si una pars habet justitiam, constat quòd alia pars habeat injustitiam. Ergo sequitur quòd angelus bonus sit fautor injustitiæ : quod est inconveniens. Ergo inter bonos angelos non est pugna.

Sed contra est, quod dicitur *Dan.*, X, ex persona Gabrielis (1) : « Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus. » Hic autem princeps Persarum erat angelus regni Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus angelus resistit alii; et inter eos est pugna.

(Conclusio. — In angelis pugna quidem esse potest, non discordia voluntatum, sed meritorum contrarietate, pro quibus pugnare dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd ista quæstio movetur occasione horum verborum Danielis, quæ quidem Hieronymus exponit, dicens principem regni Persarum esse angelum, qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel

(1) Gabriel quidem ibi non exprimitur, ubi tantùm *vir unus vestitus lineis, etc.*, Danieli apparuisse describitur, ut vers. 5, et sequentibus videre est; sed colligitur ex præmissis cap. IX, vers. 21, ubi dicitur : *Ecce vir Gabriel*, nempe in specie viri apparens, etc.

c'est lui qui s'opposoit à la délivrance des Israélites, délivrance que Daniel ne cessoit de demander dans ses prières, et par l'entremise de l'ange Gabriel. Or, cette opposition pouvoit avoir lieu par la raison qu'un chef des légions diaboliques avoit induit au péché les Hébreux captifs chez les Perses; car ce péché étoit comme un obstacle qui s'élevoit contre la prière que Daniel adressoit à Dieu pour ce peuple. Mais, d'après saint Grégoire, *Moral.*, XVII, 8, ce chef ou prince du royaume des Perses étoit le bon ange auquel la garde de ce royaume avoit été confiée. Pour comprendre maintenant comment il peut se faire qu'un ange résiste à l'autre, il faut remarquer que les jugements de Dieu concernant les empires et les hommes sont exécutés par les anges; et les anges sont réglés et déterminés dans leurs actions par la sentence divine. Or, il arrive parfois que, dans les différents empires et parmi les hommes, il y a des mérites et des démérites opposés, selon lesquels il faut que les uns soient abaissés et les autres élevés; et les anges ne peuvent pas connoître ce qu'exige en cela l'ordre de la sagesse divine, sans une révélation particulière de Dieu. Ils ont donc besoin alors de consulter sa sagesse. Aussi, quand ils viennent consulter la volonté de Dieu touchant des mérites contraires et qui se repoussent, peut-on dire qu'il y a lutte entre eux; non certes que leurs volontés soient opposées l'une à l'autre, puisqu'elles s'accordent à vouloir que la règle de Dieu s'accomplisse; mais uniquement parce que les choses touchant lesquelles ils l'interrogent sont opposées entre elles.

De là résulte clairement la réponse aux objections.

---

orabat, Gabriele preces ejus Deo præsentante. Hæc autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis dæmonum Judæos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum præstabatur orationi Danielis pro eodem populo deprecantis. Sed secundùm Gregorium, XVII. *Moral.* (cap. 8), princeps regni Persarum bonus angelus fuit custodiæ regni illius deputatus. Ad videndum igitur qualiter unus angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quòd divina judicia circa diversa regna et diversos homines, per angelos exercentur. In suis autem actionibus angeli per divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quòd in diversis regnis vel in diversis hominibus contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut præsit. Quid autem super hoc ordo divinæ sapientiæ habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo revelante. Unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur in quantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus, divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariæ voluntates (cùm in hoc omnes concordent, quòd Dei sententia impleatur), sed quia ea, de quibus consulunt, sunt repugnantia.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUESTION CXIV.

Des attaques des démons.

Nous avons maintenant à nous occuper des attaques dirigées contre nous par les démons.

Sur cela cinq questions se présentent : 1° Les hommes sont-ils attaqués par les démons ? 2° Est-ce le propre du diable de tenter l'homme ? 3° Tous les péchés des hommes proviennent-ils des attaques ou des tentations diaboliques ? 4° Les démons peuvent-ils faire de vrais miracles pour séduire les hommes ? 5° Quand les démons sont vaincus par les hommes sont-ils mis hors d'état de les attaquer de nouveau ?

ARTICLE I.

Les hommes sont-ils attaqués par les démons?

Il paroît que les hommes ne sont pas attaqués par les démons. 1° Les anges chargés de la garde des hommes sont envoyés par Dieu. Mais les démons n'ont pas une semblable mission, puisqu'ils ont pour but de perdre les ames, et que Dieu veut les sauver. Donc les démons ne sont pas envoyés pour tenter les hommes.

2° Il n'y a pas d'égalité dans la lutte quand c'est le foible qui doit lutter contre le fort, un être ignorant contre un adversaire rusé. Or, les hommes sont foibles et ignorants; les démons, au contraire, sont puissants et rusés. Donc Dieu, l'auteur de toute justice, n'a pas dû permettre que les hommes fussent attaqués par les démons.

3° Pour exercer la vertu des hommes il suffit des assauts dirigés contre eux par la chair et le monde. Mais Dieu ne permet la tentation que pour

---

QUÆSTIO CXIV.

De dæmonum impugnatione, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de impugnatione dæmonum.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm homines à dæmonibus impugnentur. 2° Utrùm tentare sit proprium diaboli. 3° Utrùm omnia peccata hominum ex impugnatione sive tentatione dæmonum proveniant. 4° Utrùm possint vera miracula facere ad seducendum. 5° Utrùm dæmones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARTICULUS I.

Utrùm homines impugnentur à dæmonibus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homines non impugnantur à dæmonibus. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam, missi à Deo. Sed dæmones non mittuntur à Deo, cùm dæmonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo dæmones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Præterea, non est æqua conditio pugnæ, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari, dæmones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum à Deo, qui est omnis justitiæ auctor, ut homines à dæmonibus impugnentur.

3. Præterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum

l'exercice de la vertu. Donc il ne semble pas nécessaire que les hommes soient attaqués par les démons.

Mais le contraire est ainsi formulé par l'Apôtre, *Ephes.*, VI, 12 : « Nous n'avons pas seulement à combattre contre la chair et le sang, mais encore contre les principautés et les puissances, contre les maîtres de ce monde de ténèbres, contre les esprits de mal répandus dans l'air. »

(Conclusion. — Les démons attaquent les hommes par l'impulsion de leur propre malice, mais les conditions de ce combat sont fixées par Dieu.)

Concernant les attaques des démons il y a deux choses à considérer : ces attaques elles-mêmes, et l'ordre auquel elles sont soumises. Les attaques proviennent de la malice propre des démons, qui, d'une part, poussés par leur envie, s'efforcent d'enrayer le bonheur des hommes, et de l'autre, excités par leur orgueil, aspirent à simuler l'économie de la puissance divine, en déterminant le choix de ceux d'entre eux qui doivent attaquer les hommes, tout comme les anges sont choisis par Dieu pour remplir les différents ministères qui ont pour but de nous sauver. Mais l'ordre auquel ces attaques sont soumises émane de Dieu, qui sait admirablement se servir même du mal pour en retirer le bien. Lorsqu'il s'agit, au contraire, de la mission remplie par les bons anges, cette mission elle-même, et l'ordre dans lequel elle est remplie, viennent également de Dieu, comme du premier et principal agent (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les mauvais anges attaquent les hommes de deux manières : d'abord en les excitant au péché ; et sous ce rapport

(1) Que les démons ne cessent jamais d'attaquer les hommes pour les entraîner au mal, et pour leur faire partager ainsi leurs châtiments éternels, c'est une vérité que la foi ne nous permet pas de révoquer en doute. On pourroit ajouter que c'est là un fait confirmé par notre propre expérience : nous sentons tous en nous quelque chose qui n'est pas nous, et qui nous pousse incessamment au désordre. Mais ce que nous sentons d'une manière non moins invincible, ce que nous savons d'une science aussi certaine, c'est que nous sommes toujours sous la main de Dieu, que tout, dans l'univers, relève de son autorité suprême, sans en excepter les puissances mauvaises, et que tout enfin doit rentrer dans l'ordre de sa sagesse, de sa puissance et de son amour !

---

exercitium. Ergo non videtur necessarium quòd à dæmonibus impugnentur.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Ephes.*, VI, quòd « non est nobis colluctatio adversùs carnem et sanguinem, sed adversùs principes et potestates, adversùs mundi rectores tenebrarum harum contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus. »

(Conclusio. — Impugnantur homines à dæmonibus ex ipsa illorum malitia, ordo autem impugnationis ab ipso Deo est.)

Respondeo dicendum, quòd circa impugnationem dæmonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex dæmonum malitia procedit, qui propter invidiam, profectum hominum impedire nituntur; et propter superbiam, divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem : sicut et angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est à Deo, qui ordinatè novit malis uti, ad bona ea ordinando. Sed ex parte angelorum, tam ipsa custodia quàm ordo custodiæ, reducitur ad Deum, sicut ad primum actorem.

Ad primum ergo dicendum, quòd mali angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo instigando ad peccatum; et sic non mittuntur à Deo ad impugnandum, sed aliquando permit-

ils ne sont pas envoyés par Dieu, leurs attaques sont uniquement permises par ses justes jugements. En second lieu, ils attaquent les hommes pour les châtier; et sous ce rapport ils sont envoyés par Dieu : c'est ainsi que l'esprit de mensonge fut envoyé pour punir Achab, roi d'Israël, comme le rapporte la sainte Ecriture, III. *Reg.*; car le châtiment provient de Dieu, comme de sa première cause. Les démons envoyés pour punir agissent, il est vrai, dans une autre intention, ils y sont poussés par la haine et l'envie; mais Dieu les envoie pour accomplir les ordres de sa justice.

2° Pour établir l'égalité dans la lutte, l'homme reçoit comme un supplément de force, avant tout, par le secours de la grace divine, et secondairement par le concours des bons anges. C'est pour cela qu'Elisée dit à son serviteur, IV. *Reg.*, VII, 15 : « Ne craignez rien, nos auxiliaires sont plus nombreux que les leurs. »

3° Eu égard à l'infirmité humaine, les attaques provenant de la chair et du monde suffiroient sans doute à l'exercice de la vertu; mais cela ne suffit pas à la malice des démons qui mettent en œuvre ce double moyen contre les hommes. L'ordre établi par Dieu fait néanmoins que tout cela tourne à la gloire des élus.

ARTICLE II.

Est-ce le propre du diable de tenter les hommes?

Il paroît que ce n'est pas le propre du diable de tenter les hommes.

1° Il est dit dans l'Ecriture que Dieu tente l'homme, *Genèse*, XXII, 1 : « Dieu tenta Abraham : » l'homme est également tenté par la chair et le monde; il est même dit que l'homme tente Dieu et son semblable. Donc ce n'est pas le propre des démons de tenter l'homme.

2° Tenter c'est l'œuvre de l'ignorance. Or, les démons savent ce qu'il en est de l'homme. Donc ils ne le tentent pas.

---

tuntur secundùm Dei justa judicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo; et sic mittuntur à Deo : sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel, ut dicitur III. *Reg.*, ult. Pœna enim refertur in Deum sicut in primum actorem. Et tamen dæmones ad puniendum missi, aliâ intentione puniunt, quàm mittuntur; nam ipsi puniunt ex odio et invidia, mittuntur autem à Deo propter ejus justitiam.

Ad secundum dicendum, quòd ad hoc quòd non sit inæqualis pugnæ conditio, fit ex parte hominis recompensatio, principaliter quidem per auxilium divinæ gratiæ, secundariò autem per custodiam angelorum. Unde, IV. *Reg.*, VII, Elisæus dixit ad ministrum suum : « Noli timere, plures enim nobiscum sunt quàm cum illis. »

Ad tertium dicendum, quòd infirmitati humanæ sufficeret ad exercitium impugnatio quæ est à carne et mundo; sed malitiæ dæmonum non sufficit, quæ utroque utitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

ARTICULUS II.

Utrùm tentare sit proprium diaboli.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd tentare non sit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare, secundùm illud *Gen.*, XXII : « Tentavit Deus Abraham. » Tentat etiam caro et mundus; et etiam homo dicitur tentare Deum et hominem. Ergo non est proprium dæmonis tentare.

2. Præterea, tentare est ignorantis. Sed dæmones sciunt quid circa homines agatur. Ergo dæmones non tentant.

3° La tentation est la voie qui conduit au péché. Or, le péché gît dans la volonté. Comme les démons ne peuvent pas changer la volonté de l'homme, ainsi que nous l'avons démontré plus haut, il s'ensuit qu'il ne leur appartient pas de le tenter.

Mais le contraire est renfermé dans ces mots de l'Apôtre, I. *Thessal.*, III, 5 : « De peur que vous n'eussiez été tenté par celui qui tente, » c'est-à-dire par le diable, ajoute la Glose, dont l'affaire est de tenter.

(Conclusion. — La tentation qui a pour but d'entraîner au péché est tellement le propre du diable, qu'elle ne peut être suscitée par l'homme qu'autant qu'il se fait le ministre du diable.)

Tenter n'est autre chose, à proprement parler, que faire une expérimentation sur quelqu'un. Or, une expérimentation n'est faite sur un sujet que pour arriver à savoir quelque chose qui le concerne; d'où il suit que la fin prochaine de la tentation est la science. Mais souvent on poursuit ultérieurement une autre fin bonne ou mauvaise : bonne, quand on se propose de savoir ce qu'est un individu pour l'exciter à progresser, soit dans la science, soit dans la vertu; mauvaise, quand on se propose en cela ou de le tromper, ou de le corrompre. On peut voir de la sorte dans quel sens il faut entendre la tentation, selon les agents auxquels on l'attribue. Quand on dit qu'un homme tente, on entend quelquefois qu'il se propose uniquement de savoir; dans ce sens, tenter Dieu est regardé comme un péché, parce que l'homme veut, en quelque sorte, éprouver jusqu'où va la puissance de Dieu, touchant laquelle il est dans l'ignorance. Parfois l'homme tente dans la vue de procurer un bien, et parfois c'est dans l'intention de nuire (1). Mais le diable poursuit toujours ce dernier but en poussant l'homme au péché; c'est pour cela que

(1) Cela est vrai, sans doute; mais alors même que l'homme tente pour nuire, il se propose toujours un bien, bien mal compris, bien qui est un mal réel; l'homme toutefois y voit un bien; sans cela, l'homme cesseroit un moment de vouloir son bonheur, ce qui est absolument impossible, selon la doctrine de notre saint auteur. Dieu ne tente que pour le bien; le diable ne tente que pour le mal; et, d'après les principes établis dans cette thèse, l'homme peut devenir le ministre de l'un ou de l'autre.

---

3. Præterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cùm ergo dæmones non possint voluntatem hominis immutare, ut per suprà dicta patet, videtur quòd ad eos non pertineat tentare.

Sed contra est, quod dicitur I. *ad Thessal.*, III : « Ne fortè tentaverit vos is qui tentat. » Glossa : « id est diabolus, cujus officium est tentare. »

(Conclusio. — Tentare, ut noceat in peccatum præcipitando, ita diaboli proprium est ut homini non competat nisi ut diaboli ministro.)

Respondeo dicendum, quòd tentare est propriè experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum; et ideo proximus finis cujuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulteriùs ex scientia quæritur aliquis alius finis, vel bonus vel malus. Bonus quidem, sicut cùm aliquis vult scire qualis aliquis sit, vel quantum ad scientiam, vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodo tentare diversis diversimodè attribuatur. Homo enim tentare dicitur, quandoque quidem ut sciat tantùm; et propter hoc *tentare Deum* dicitur esse peccatum, quia homo, quasi incertus, experiri præsumit Dei virtutem. Quandoque verò tentat ut juvet, quandoque verò ut noceat. Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum præcipitando; et secundùm hoc dicitur proprium officium

l'on dit que son office propre est de tenter. Quand l'homme tente dans cette intention, il se fait en cela le vrai ministre du diable. Dieu tente pour savoir, ou plutôt pour faire que les autres sachent; unique sens dans lequel on puisse entendre cette parole. Voilà pourquoi il est dit dans l'Ecriture, *Deuter.*, XIII, 3 : « Le Seigneur votre Dieu vous tente afin que l'on voie clairement si vous l'aimez. » La chair et le monde tentent aussi, mais comme de simples instruments et d'une manière purement matérielle; et cela pour qu'on puisse ainsi connoître ce qu'est un homme, selon qu'il suit ou qu'il repousse les concupiscences de la chair, selon qu'il aime ou méprise les prospérités du monde, qu'il craint ou brave ses calamités; moyens que le diable emploie aussi pour tenter les hommes.

De là résulte clairement la réponse au premier argument.

Les démons connoissent ce qui se passe extérieurement par rapport à l'homme; mais les dispositions intérieures de l'homme ne sont connues que de Dieu, seul véritable appréciateur des esprits; et c'est par ces dispositions que les hommes sont plus inclinés vers un vice que vers un autre. Le diable tente donc l'homme pour explorer ses dispositions intérieures, afin de le pousser au vice pour lequel l'homme a le plus de penchant.

3° Bien que le démon ne puisse pas changer la volonté humaine, il peut cependant, comme nous l'avons dit plus haut, produire quelques modifications dans les forces inférieures de l'homme, ce qui réagit sur sa volonté, non par nécessité, mais par inclination.

ARTICLE III.

Tous les péchés proviennent-ils de la tentation du diable?

Il paroît que tous les péchés proviennent de la tentation du diable. 1° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « La foule des démons est la cause

---

ejus tentare. Nam etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit in quantum est minister diaboli. Deus autem tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi, quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur *Deuter.*, XIII : « Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat utrùm diligatis eum. » Caro etiam et mundus dicuntur tentare, instrumentaliter seu materialiter, in quantum scilicet potest cognosci qualis sit homo, ex hoc quòd sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quòd contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd dæmones sciunt ea quæ exteriùs aguntur circa homines; sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator, ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quàm ad aliud; et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est.

Ad tertium dicendum, quòd dæmon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut suprà dictum est (qu. 111, art. 4), aliqualiter immutare inferioris hominis vires; quibus etsi non cogitur voluntas (1), tamen inclinatur.

ARTICULUS III.

Utrùm omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dionysius, IV. cap. *De div. Nom.*,

(1) Neque coactione quæ importat vim, neque coactione quæ importat necessitatem qualemcunque; ut ipse S. Thomas distinguit ex professo, dist. 25, lib. II. *Sent.*

de tous les maux, soit pour eux-mêmes, soit pour les autres. » Saint Damascène dit également : « Toute malice et toute impureté ont été imaginées par le diable. »

2° On pourroit dire de tous les pécheurs ce que le Seigneur disoit des Juifs, *Joan.*, VIII, 44 : « Vous avez le diable pour père. » Or, cela s'entend de la suggestion du démon à laquelle ils obéissoient en péchant. Donc tout péché provient de la suggestion du démon.

3° Comme les anges ont pour mission de garder les hommes, les démons ont pour mission de les attaquer. Or, tout le bien que nous faisons provient de l'inspiration des bons anges, puisque tous les dons de Dieu nous parviennent par leur intermédiaire. Donc également tout le mal que nous faisons provient de la suggestion du diable.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, conformément à ce que nous lisons dans le livre *De Eccl. Dogm.* : « Toutes nos pensées mauvaises ne sont pas excitées en nous par le diable ; il en est qui proviennent de notre libre arbitre. »

(Conclusion. — Tous les péchés des hommes proviennent indirectement du démon, et directement du libre arbitre.)

Une chose peut être regardée comme la cause d'une autre de deux manières : d'une manière directe et d'une manière indirecte. D'une manière indirecte d'abord ; ainsi l'agent qui produit une disposition vers un tel effet, est appelé la cause occasionnelle et indirecte de cet effet, comme quand on dit, par exemple, que l'homme qui coupe du bois est la cause de ce que ce bois est brûlé. Et dans ce sens on doit dire que le diable est la cause de tous nos péchés, puisqu'il a été l'instigateur de la

---

quòd « multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi et aliis. » Et Damascenus dicit (lib. II, cap. 4), quòd « omnis malitia et omnis immunditia à diabolo excogitatæ sunt (1). »

2. Præterea, de quolibet peccatore dici posset, quod Dominus de Judæis dicit, *Joan.*, VIII : « Vos ex patre diabolo estis. » Hoc autem est, in quantum ipsi ex diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione diaboli.

3. Præterea, sicut angeli deputantur ad custodiam hominum, ita dæmones ad impugnationem. Sed omnia bona quæ facimus, ex suggestione bonorum angelorum procedunt, quia divina ad nos mediantibus angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quæ facimus, proveniunt ex suggestione diaboli.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *De Eccles. Dogm.* (2) : « Non omnes cogitationes nostræ malæ à diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. »

(Conclusio. — Omnia hominum peccata à dæmone indirectè causantur, directè autem ex arbitrii libertate.)

Respondeo dicendum, quòd causa alicujus potest dici aliquid dupliciter : uno modo directè, alio modo indirectè. Indirectè quidem, sicut cùm aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirectè causa illius effectus ; sicut si dicatur quòd ille qui secat ligna, est causa combustionis eorum. Et hoc modo dicendum est, quòd diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum ; quia instigavit primum hominem

(1) Sive paulò aliter : *Omnis igitur malitia ex dæmonibus excogitata et inventa est* (ἐπενοήθη), *ut et immundæ passiones.*

(2) Inter opera Augustini adulterina sive ascititia. Sed verus Augustinus in Serm. III, de diversis quem Possidius in Indiculo insinuat : *Sunt homines qui cùm cœperint accusari, currunt se excusare. Alius dicit :* « Diabolus mihi fecit. » *Alius dicit :* « Fortuna mihi ... *lius dicit* : « Fato compulsus sum. » *Cùm vis esse excusator tuus, triumphat de te*

chute du premier homme, et que de cette chute est née, dans tout le genre humain, une certaine inclination vers le péché. C'est ainsi qu'il faut entendre les paroles de saint Damascène et de saint Denis. Une chose est dite, en second lieu, la cause directe d'une autre, quand elle agit immédiatement pour la produire. Dans ce sens le diable n'est pas la cause de tous les péchés; tous les péchés ne sont pas commis à l'instigation du diable, plusieurs sont produits par le libre arbitre et la corruption de la chair; car, comme le dit Origène, *De Principiis*, III, 2 : « Lors même que le diable n'existeroit pas, les hommes éprouveroient les appétits de la gourmandise, de l'impureté et des autres passions semblables. » Et c'est là une grande source de désordres, surtout dans l'état de corruption où nous sommes tombés, à moins que de tels appétits ne soient réprimés par la raison. Or, cette répression et cette sujétion à l'ordre sont du ressort de notre libre arbitre. Il n'est donc pas nécessaire de penser que tous nos péchés proviennent de l'instigation du diable; et s'il en est qui proviennent de cette instigation, les hommes les commettent « séduits par les mêmes flatteries auxquelles succombèrent nos premiers parents, » comme le dit saint Isidore.

De là résulte clairement la réponse à la première objection.

2° S'il est des péchés qui sont commis sans l'instigation du diable, les hommes, en les commettant, peuvent néanmoins être nommés les enfants du diable, puisqu'ils prennent en cela pour modèle ce premier de tous les pécheurs (1).

3° L'homme peut bien de lui-même tomber dans le péché; mais il ne

(1) La malice du diable rentre donc dans tout péché, d'une manière directe ou d'une manière indirecte. C'est à cette conclusion que revient la doctrine du saint docteur sur cette matière, quand on rapproche les divers passages où il en est parlé. L'Ecriture sainte et la tradition universelle s'accordent à nous montrer, dans le diable, le premier auteur de tout

---

ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii. Directè autem dicitur esse aliquid causa alicujus, quod operatur directè ad illud; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati : non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quædam ex libertate arbitrii et carnis corruptione; quia, ut Origenes dicit (lib. III. *Periarch.*, sive *De principiis*, cap. 2,) « etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum, et hujusmodi; » circa quæ multa inordinatio contigit, nisi per rationem talis appetitus refrænetur, et maximè supposita corruptione naturæ. Refrænare autem et ordinare hujusmodi appetitum, subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire; si qua tamen ex instinctu ejus proveniunt, ad ea complenda « eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes, » ut Isidorus dicit (1).

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, in quantum ipsum primò peccantem imitantur.

Ad tertium dicendum, quòd homo potest per

accusator tuus. Vis ergo facere quod doleat et gemat accusator tuus, id est diabolus? Dic Deo tuo : Ego, ego, non diabolus, non fortuna, non fatum, etc. Et Chrysostoomus, Homil. LIV in *Acta : Multi etiam absque diabolo pereunt; non omnia profectò ipse facit, sed multa passim ex ignavia nostra fiunt, etc.*

(1) Lib. III. *De summo bono, sive Sentent.*, cap. 5, num. 20, his verbis : *Eodem blandimento decipiuntur nunc per diabolum homines quo protoplasti in paradiso sunt decepti.*

peut croître en mérite sans le secours divin, qui lui est accordé par le ministère des anges. C'est ainsi que les anges coopèrent à toutes nos bonnes œuvres; tandis que tous nos péchés ne procèdent pas de la suggestion des démons. Ajoutons cependant qu'il n'est aucun genre de péché qui ne puisse provenir de la suggestion diabolique.

ARTICLE IV.

Les démons peuvent-ils séduire les hommes par des miracles?

Il paroît que les démons ne peuvent pas séduire les hommes par quelques vrais miracles. 1° La puissance des démons se manifestera surtout dans les œuvres de l'antechrist. Or, d'après ce que dit l'Apôtre, II. *Thess.*, II, 9 : « L'avènement de celui-ci aura lieu par l'opération de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges mensongers. » Donc, à plus forte raison, les démons n'opèrent-ils, en d'autres temps, que de faux prodiges.

2° Les vrais miracles impliquent un changement opéré dans les corps. Or, les démons ne peuvent pas changer la nature des corps, selon ce que dit saint Augustin, *De Civ. Dei*, XVIII, 8 : « Je ne puis en aucune façon admettre que le pouvoir et les artifices des démons puissent changer le corps d'un homme, pour en faire le corps d'une bête. » Donc les démons ne peuvent pas opérer de vrais miracles.

3° Un argument n'a plus de valeur quand il s'applique également aux contraires. Si de vrais miracles peuvent donc être faits par les démons pour persuader l'erreur, il s'ensuivra qu'ils n'auront plus aucune efficacité pour établir la vérité. Mais cela répugne, puisqu'il est dit au dernier chapitre de l'évangile selon saint Marc : « Le Seigneur manifestoit son

mal : il est, selon la parole même de Jésus-Christ, le père des méchants; il est homicide dès l'origine du monde. Une idée qui nous est également transmise par cette double autorité de l'Ecriture et de la tradition, c'est que le mensonge et la corruption procèdent du diable, comme d'une source commune.

---

seipsum ruere in peccatum; sed ad meritum proficere non potest, nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio angelorum. Et ideo ad omnia bona nostra cooperantur angeli; non tamen omnia peccata nostra procedunt ex dæmonum suggestione; quamvis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex dæmonum suggestione proveniat.

ARTICULUS IV.

Utrùm dæmones possint homines seducere miraculis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd dæmones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim dæmonum maximè vigebit in operibus antichristi. Sed, sicut Apostolus dicit, II. *ad Thessal.*, II, « ejus adventus est secundùm operationem Satanæ in omni virtute, et signis et prodigiis mendacibus. » Ergo multò magis alio tempore per dæmones non fiunt nisi signa mendacia.

2. Præterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed dæmones non possunt immutare corpus in aliam naturam; dicit enim Augustinus, XVIII. *De Civit. Dei* (cap. 8) : « Nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim dæmonum arte vel potestate, in membra bestialia posse converti. » Ergo dæmones vera miracula facere non possunt.

3. Præterea, argumentum efficaciam non habet quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri à dæmonibus ad falsitatem persuadendum, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam. Quod est inconveniens,

concours et confirmoit la parole par les prodiges qui l'accompagnoient. »

Mais saint Augustin dit formellement le contraire, *Quæst.* LXXXIII : « L'art magique fait des miracles souvent semblables à ceux qui sont opérés par les serviteurs de Dieu (1). »

(CONCLUSION. — Les démons n'ayant qu'une puissance créée, ne peuvent pas, à proprement parler, faire des miracles; mais si l'on étend la signification de ce mot à tout ce qui dépasse la puissance humaine, il faut reconnoître alors qu'ils peuvent faire des miracles pour séduire les hommes.)

Il résulte clairement de ce que nous avons dit ailleurs, que si l'on prend le miracle dans son sens propre et rigoureux, ni les démons ni les autres créatures ne peuvent opérer des miracles; cela n'appartient qu'à Dieu, puisque le miracle proprement dit est un phénomène qui se produit en dehors de l'ordre de toute nature créée; ordre, par conséquent, dans lequel est comprise toute puissance créée. Mais, parfois, on prend le mot miracle dans un sens plus étendu, en tant que le miracle dépasse la force et la pensée humaines. Et, dans ce sens, les démons peuvent faire des miracles, c'est-à-dire, des choses qui étonnent les hommes, à cause de l'impossibilité où ils sont de les accomplir ou même de les comprendre. L'homme lui-même, quand il fait quelque chose qui dépasse le pouvoir et l'intelligence des autres, les frappe d'admiration, et semble, à leurs yeux, avoir fait un vrai miracle. Il faut remarquer que les œuvres des démons qui tiennent du prodige et nous semblent des

(1) La pensée de saint Augustin, qui est celle de saint Thomas, va s'éclaircir et se préciser dans le corps de l'article et dans la réponse aux objections. Ces deux saints docteurs n'entendent nullement confondre les vrais miracles, les miracles opérés par le pouvoir divin, en faveur de la révélation et pour le bonheur des hommes, avec les faits prodigieux qu'une disposition particulière de la Providence peut permettre aux démons d'opérer pour tenter les hommes ou les punir. Parmi les moyens que Dieu nous a donnés pour distinguer les vrais miracles des faux, il en est un qu'il importe de rappeler surtout à notre époque; c'est de considérer le but ou bien la doctrine dont le miracle est l'instrument; car si la doctrine est puissamment appuyée par les miracles, elle sert beaucoup aussi à les discerner; et cela en vertu de ce principe, que le pouvoir divin ne sauroit jamais être au service de l'erreur ou du mal.

---

cùm dicatur *Marc.*, ult. : « Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis. »

Sed contra est, quod Augustinus dicit, lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 79), quòd « magicis artibus fiunt miracula, plerumque similia illis miraculis quæ fiunt per servos Dei. »

(CONCLUSIO. — Dæmones, cùm virtus eorum creata sit, miracula propriè facere nequeunt; extenso tamen nomine ad omne id quod humanam excedit facultatem, miracula facere possunt ad homines seducendos.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 110, art. 4), si miraculum propriè accipiatur, dæmones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus; quia miraculum propriè dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ; sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum largè, quod excedit humanam facultatem et considerationem. Et sic dæmones possunt facere miracula, quæ scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo in quantum facit aliquid quod est supra facultatem et conditionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari. Sciendum est tamen, quòd quamvis hujusmodi opera dæmonum quæ

miracles, quoique ne s'élevant pas à la hauteur du miracle proprement dit, sont néanmoins quelquefois des choses réelles. Ainsi les mages de Pharaon, par la vertu diabolique, produisirent de vrais serpents et de véritables grenouilles. De même, quand le feu tomba du ciel et dévora tout-à-coup les serviteurs de Job avec tous ses troupeaux; quand un tourbillon ensevelit tous ses enfants sous les ruines de la maison où ils étoient réunis, tout cela étoit sans doute l'œuvre de Satan, sans qu'on puisse y voir toutefois quelque chose de fantastique, ainsi que le dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XX, 18.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin dit, dans le passage cité, que les œuvres de l'Antechrist sont appelées des signes mensongers, soit parce qu'il trompera les sens des mortels par des apparences fantastiques, de telle sorte qu'il semblera opérer des prodiges qu'il n'opérera pas en réalité, soit parce que, en admettant même la réalité des prodiges, il s'en servira pour entraîner les hommes dans l'erreur.

2° Ainsi que nous l'avons dit plus haut, question 110, la matière corporelle n'obéit pas à la simple volonté des anges, bons ou mauvais, et les démons ne peuvent pas, dès lors, faire passer la matière d'une forme à l'autre; mais ils peuvent produire des effets de ce genre, en employant certains germes qui se rencontrent parmi les éléments; c'est ce que dit saint Augustin, *De Trin.*, III, 7 (1). On peut dire, par conséquent, que

(1) Le saint évêque d'Hippone veut expliquer, dans ce passage, pourquoi les magiciens de la cour de Pharaon imitèrent quelques-uns des prodiges opérés par Moïse, et pourquoi ils ne purent pas imiter les autres. Puis il ajoute : « Nous pouvons comprendre par là que les anges prévaricateurs, de qui seuls les arts magiques doivent tenir tout ce qu'ils ont de puissance, ne peuvent rien eux-mêmes que par une permission supérieure et divine. Or, cette permission n'est donnée que pour envelopper, dans leurs propres filets, ceux qui veulent tromper les autres ,.... ou bien pour exercer, éprouver et manifester la patience des justes. C'est ce que nous voyons encore dans le saint homme Job. »

Saint Augustin dit encore un peu plus loin : « Il ne faudroit pas croire, certes, que les anges mauvais ont la puissance créatrice, parce que nous voyons les magiciens , dans leur lutte impie contre les serviteurs de Dieu, produire des grenouilles et des serpents. Non ; les germes divers des êtres soumis à la génération se trouvent répandus et disséminés parmi les éléments de ce monde; et le pouvoir peut être donné aux mauvais anges d'exercer, à certains moments, leur action sur ces germes. »

---

nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant, sunt tamen quandoque veræ res : sicut magi Pharaonis, per virtutem dæmonum, veros serpentes et ranas fecerunt. Et quando ignis de cœlo cecidit, et familiam Job cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum dejiciens filios ejus occidit, quæ fuerunt opera Satanæ, et phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 18).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augus- ·dicit ibidem, Antichristi opera possunt ·e signa mendacii, vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quæ non facit videatur facere, vel quia si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 110, art. 2), materia corporalis non obedit angelis bonis seu malis ad nutum, ut dæmones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam; sed possunt adhibere quædam semina, quæ in elementis mundi inveniuntur, ad hujusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit, III. *De Trin.* Et ideo dicendum est quòd omnes transmuta-

toutes les transmutations corporelles qui peuvent s'opérer par les forces de la nature, à laquelle appartiennent tous ces germes divers, peuvent être produites, au moyen de ces mêmes germes, par l'opération des démons. C'est ainsi que certaines choses peuvent être transformées en serpents ou en grenouilles, de tels animaux pouvant être produits par la putréfaction. Mais les transformations de l'être corporel, qui ne peuvent pas être accomplies par une vertu naturelle, sont complètement au-dessus du pouvoir des démons. Ainsi les démons ne peuvent, en aucune manière, changer un corps humain en celui d'une bête, ni faire que le corps d'un homme mort reprenne la vie; et si parfois cela semble se produire par l'opération des démons, ce n'est jamais dans la réalité, mais bien dans une trompeuse apparence. Ce fait peut arriver de deux manières : d'abord par une impression subie par l'homme même, en tant que le démon peut modifier notre imagination et, jusqu'à un certain point, nos sens corporels, de telle sorte qu'une chose nous paroisse autrement qu'elle n'est, ainsi que nous l'avons déjà dit; ce qui pourroit également s'expliquer par l'influence des choses corporelles. En second lieu, ce fait peut se produire par un moyen extrinsèque; car le démon ayant le pouvoir de former, avec l'air condensé, un corps d'une forme quelconque, de manière à se rendre visible sous un tel déguisement, il peut, par la même raison, prêter à un homme une forme étrangère, et le faire ainsi paroître sous des traits mensongers. Voilà pourquoi saint Augustin a dit, *De Civit. Dei*, XVIII, 18 : « L'imagination de l'homme, qui, dans les rêves de sa pensée ou pendant son sommeil, s'égare à travers les formes innombrables des choses, peut revêtir, en quelque sorte, la figure d'un animal quelconque, et frapper ainsi les sens d'un autre homme. » Ce qui ne veut pas dire que notre puissance imaginative, ou son espèce propre et personnelle prenne un corps et se montre aux sens d'un autre; mais bien que le démon, après avoir formé une espèce quelconque dans

---

tiones corporalium rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem dæmonum, hujusmodi seminibus adhibitis : sicut cùm aliquæ res transmutantur in serpentes vel ranas, quæ per putrefactionem generari possunt. Illæ verò transmutationes corporalium rerum quæ non possunt virtute naturæ fieri, nullo modo operatione dæmonum secundùm rei veritatem perfici possunt : sicut quòd corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quòd corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione dæmonum fieri videatur, hoc non est secundùm rei veritatem, sed secundùm apparentiam tantùm. Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo ab interiori, secundùm quòd dæmon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quàm sit, sicut suprà dictum est; et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exteriori; cùm enim ipse possit formare corpus ex aere cujuscunque formæ et figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eadem ratione circumponere cuicunque formam corpoream, ut in ejus specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit, XVIII. *De Civit. Dei* (cap. 18), quòd « phantasticum hominis, quod etiam in cogitando, sive somniando, per rerum innumerabilium genera variatur, velut incorporatum in alicujus animalis effigie, sensibus apparet alienis. » Quod non est sic intelligendum quòd ipsa vis phantastica hominis, aut species ejus eadem numero incorporata, alterius sensibus ostendatur; sed quia dæmon qui in phantasia unius hominis format

l'imagination de l'homme, peut offrir une espèce semblable aux sens d'un autre homme.

3° D'après le sentiment de saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII. « Quand les magiciens font ce que font les saints, ils le font dans un autre but et d'une autre manière : les uns cherchent leur propre gloire, et les autres cherchent la gloire de Dieu; les uns agissent ainsi par des moyens secrets, les autres accomplissent leurs œuvres publiquement et par l'ordre de Dieu, à qui sont soumis tous les êtres créés.

ARTICLE V.

Le démon qu'un homme a vaincu est-il pour cela mis hors d'état de l'attaquer de nouveau?

Il paroît que le démon qu'un homme a vaincu, n'est pas pour cela mis hors d'état de l'attaquer de nouveau. 1° Le Christ a vaincu, de la manière la plus complète, l'esprit tentateur. Le tentateur l'attaqua cependant de nouveau, en excitant les Juifs à le faire mourir. Donc il n'est pas vrai que le diable cesse d'attaquer après avoir été vaincu.

2° Infliger un châtiment à celui qui a succombé dans la lutte, c'est l'exciter à renouveler ses attaques avec plus d'ardeur. Or, cela ne s'accorde pas avec la miséricorde de Dieu. Donc les démons vaincus ne sont pas mis hors de combat.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après ces paroles de l'Evangile, *Matth.*, IV, 11 : « Alors le diable s'éloigna de lui, » c'est-à-dire, du Christ vainqueur.

(Conclusion. — Le démon, vaincu par un homme, cesse de le tenter, non pour toujours, mais pour un temps.)

Quelques-uns pensent que le démon vaincu, ne peut plus désormais tenter aucun homme, ni pour le même péché, ni pour un autre. D'autres disent qu'il peut tenter d'autres hommes, mais non le même. Et cette

---

aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (ut suprà), « cùm talia faciunt magi qualia sancti, diverso fine et diverso jure fiunt : isti enim faciunt quærentes gloriam suam, illi quærentes gloriam Dei; et isti faciunt per quædam privata commercia, illi autem publica administratione et jussu Dei, cui cuncta creata subjecta sunt. »

ARTICULUS V.

Utrum dæmon, qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd dæmon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissimè suum tentatorem vicit. Sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem ejus Judæos incitando. Ergo non est verum quòd diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Præterea, infligere pœnam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acriùs impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo dæmones superati non arceantur.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, IV : « Tunc reliquit eum diabolus, » scilicet Christum superantem.

(Conclusio. — Dæmon superatus vacat à tentatione ejusdem, non semper, sed ad tempus.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt quòd dæmon superatus nullum hominem potest de cætero tentare, nec de eodem, nec de alio peccato. Quidam autem dicunt quòd potest alios

opinion paroît plus probable quand on l'entend au moins d'un temps limité. Voilà pourquoi il est dit, *Luc.*, IV, 13 : « Tous les moyens de tentation étant épuisés, le diable s'éloigna du Christ pour un temps. » Et l'on peut donner de cela deux raisons : l'une est puisée dans la pensée de la bonté divine; car, comme le dit saint Chrysostôme, dans son commentaire de saint Matthieu, « Le diable ne tente pas les hommes autant qu'il le voudroit, mais uniquement autant que Dieu le permet; Dieu permet bien une certaine tentation, puis il y met des bornes, à cause de l'infirmité de notre nature. » La seconde raison se prend de l'astuce même du diable; ce qui fait dire à saint Ambroise, expliquant ce passage de saint Luc : « Le diable craint de renouveler ses attaques, parce qu'il ne veut pas subir plusieurs défaites successives. » Mais que le démon revienne attaquer celui dont il s'est auparavant éloigné, cela ressort clairement de ces paroles, *Matth.*, XII, 44 : « Je retournerai dans ma maison, d'où je suis sorti. »

La réponse aux objections est renfermée dans ce que nous venons de dire.

QUESTION CXV.

De l'action de la créature corporelle.

Après cela, nous avons à traiter de l'action de la créature corporelle, puis du destin, qu'on attribue à certains corps.

Sur le premier objet, six questions se présentent : 1° Y a-t-il des corps actifs? 2° Y a-t-il, dans les corps, des causes séminales? 3° Les corps célestes sont-ils la cause de ce que produisent ici-bas les corps inférieurs?

---

tentare, sed non eumdem. Et hoc probabiliùs dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus. Unde et *Luc.*, IV, dicitur quòd « consummata omni tentatione, diabolus recessit à Christo usque ad tempus. » Et hujus ratio est duplex. Una est ex parte divinæ clementiæ, quia, ut Chrysostomus dicit super *Matth.*, « non tamdiu homines diabolus tentat quamdiu vult, sed quamdiu Deus permittit; quia, etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam. » Alia ratio sumitur ex astutia diaboli : unde Ambrosius dicit super *Luc.*, quòd « diabolus instare formidat, quia frequentiùs refugit triumphari. » Quòd tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur *Matth.*, XII : « Revertar in domum meam, unde exivi. »

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO CXV.

De actione corporalis creaturæ, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturæ, et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur.

Circa actiones corporales quæruntur sex : 1° Utrùm aliquod corpus sit activum. 2° Utrùm in corporibus sint aliquæ seminales rationes. 3° Utrùm corpora cœlestia sint causa eorum quæ hic per inferiora corpora fiunt. 4° Utrùm sint

4° Sont-ils la cause des actes humains? 5° Les démons sont-ils soumis à leur action? 6° Les corps célestes agissent-ils par nécessité sur les choses soumises à leur action?

ARTICLE I.

Y a-t-il des corps actifs?

Il paroît qu'aucun corps n'est actif. 1° Saint Augustin dit : « Dans les choses corporelles on trouve une action, mais non un agent; en Dieu, nous voyons l'agent, et non l'action subie; l'agent et l'action se rencontrent dans les substances spirituelles. »

2° Tout agent, moins le premier, a besoin, dans son action, d'un sujet qui soit susceptible de la recevoir. Mais au-dessous de la substance corporelle ne se trouve pas une autre substance qui puisse recevoir son action; car cette substance occupe le dernier rang dans les êtres. Donc la substance corporelle n'est pas active.

3° Toute substance corporelle est délimitée par une certaine quantité. Or, la quantité éloigne de la substance le mouvement et l'action, par la raison qu'elle la détermine et la pénètre : c'est ainsi que l'air nébuleux est hors d'état de percevoir la lumière. Et la preuve en est, que plus la quantité d'un corps augmente, plus ce corps devient pesant et difficile à mouvoir. Donc aucune substance corporelle n'est active.

4° Tout agent tire sa puissance d'action de son union avec le premier agent. Mais rien n'est plus éloigné de ce premier agent, qui est un être parfaitement simple, que les substances corporelles, qui sont extrêmement composées. Donc aucun corps n'est actif.

---

causa humanorum actuum. 5° Utrùm eorum actionibus dæmones subdantur. 6° Utrùm cœlestia corpora imponant necessitatem his quæ eorum actionibus subduntur.

ARTICULUS I.

Utrùm aliquod corpus sit activum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus quòd « in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens et non actum, sicut Deus; aliquid agens et actum, sicut substantiæ spirituales (2). »

2. Præterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subjecto quod sit susceptibile suæ actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia quæ sit receptibilis suæ actionis, quia hæc substantia tenet ultimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

3. Præterea, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam à motu et actione, quia comprehendit eam et mergitur in ea; sicut impeditur aer nubilosus à perceptione luminis. Et hujus signum est, quòd quantò magis accreverit quantitas corporis, tantò est ponderosius et gravius ad hoc quòd moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

4. Præterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed à primo activo, quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quæ sunt maximè composita. Ergo nullum corpus est agens.

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 96.

(2) Colligitur ex lib. *De Civit. Dei*, cap. 9, ubi ait non procul ante finem : *Causa rerum quæ facit, nec fit, Deus est. Aliæ verò causæ et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, et maximè rationale. Corporales autem causæ quæ magis fiunt quàm faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandæ, quoniam hoc possunt quòd ex ipsis faciunt spirituum voluntates.*

5° S'il y avoit un principe d'action dans un corps, cette action auroit pour objet ou la forme substantielle ou la forme accidentelle. Mais ce ne peut être d'abord la forme substantielle; car s'il existe dans les corps un principe d'action, ce ne peut être qu'une qualité active, et par là même un accident; et l'accident ne peut pas être la cause d'une forme substantielle, puisque la cause est toujours supérieure à l'effet. Une telle action ne pourroit pas non plus avoir pour objet la forme accidentelle; « car l'accident ne s'étend pas au-delà de son sujet, » comme le dit saint Augustin, *De Trin.*, IX, 4. Donc il n'y a pas de corps actif.

Mais c'est la contraire qu'il faut dire, d'après ce que dit saint Denis en parlant des propriétés du feu corporel, *De cœl. Hier.*, XV : « Il manifeste sa supériorité par l'action et la puissance qu'il déploie sur les matières qu'on lui présente. »

(Conclusion. — Comme le corps est composé de puissance et d'acte, il est actif aussi bien que passif.)

Nos sens nous disent eux-mêmes qu'il y a des corps actifs. Or, touchant l'activité des corps, il y a eu trois sortes d'erreurs. Quelques-uns ont entièrement refusé l'action aux corps; et telle est l'opinion d'Avicébron, dans son livre *Fontis vitæ*, où, par les raisons que nous venons d'indiquer, il s'efforce de prouver qu'aucun corps n'est actif, et que toutes les actions, exercées en apparence par les corps, appartiennent à une certaine vertu spirituelle, dont tous les corps sont comme imprégnés; ainsi, dans sa manière de voir, ce n'est pas le feu qui échauffe, c'est la vertu spirituelle dont le feu est pénétré. Cette opinion semble dériver de celle de Platon; car, d'après Platon, toutes les formes qui sont dans la matière corporelle ne sont que des formes participées, déterminées et restreintes à cette matière, tandis que les formes séparées sont les causes absolues de celles qui existent dans la matière. Or, de ce que la forme existant

5. Præterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem, aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis, nisi aliqua qualitas activa, quæ est accidens; accidens autem non potest esse causa formæ substantialis, cùm causa sit potior quàm effectus. Similiter etiam neque ad formam accidentalem, quia « accidens non se extendit ultra suum subjectum, » ut Augustinus dicit, IX. *De Trin.* Ergo nullum corpus est activum.

Sed contra est, quod Dionysius, XV. cap. *Cœlest. hierarch.*, inter cæteras proprietates corporei ignis, dicit quòd « ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem, activus et potens. »

(Conclusio. — Corpus, quia ex potentia et actu componitur, ut passivum est, ita et activum est.)

Respondeo dicendum, quòd sensibiliter apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt. Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et hæc est opinio Avicebronis in lib. *Fontis vitæ*, ubi per rationes, quæ tactæ sunt, probare nititur quòd nullum corpus agit; sed omnes actiones quæ videntur esse corporum, sunt actiones cujusdam virtutis spiritualis, quæ penetrat per omnia corpora : ita quòd ignis, secundùm eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur hæc opinio derivata esse ab opinione Platonis : nam Plato posuit omnes formas quæ sunt in materia corporali, esse participatas, et determinatas et contractas ad hanc materiam; formas verò separatas esse absolutas causas formarum quæ sunt in materia. Secundùm hoc ergo quòd forma quæ est in materia corporali, determinata est

dans la matière corporelle se trouve déterminée à telle matière individualisée par la quantité, Avicébron prétendoit que la forme corporelle étoit comme renfermée et circonscrite par la quantité, principe d'individualisation, de manière à ne pouvoir étendre son action sur une autre matière; la forme spirituelle et immatérielle pouvant seules, d'après lui, communiquer son action, parce qu'elle n'est pas limitée par la quantité. Mais cette raison ne prouve pas que la forme corporelle ne soit pas un agent; il suit de là seulement qu'elle n'est pas un agent universel. Quand une chose, en effet, est participée, il faut par là même que ses propriétés le soient aussi. Ainsi dans la proportion où une chose participe à la lumière, elle participe à la nature d'être visible. Mais agir, c'est-à-dire faire quelque chose en acte, est éminemment une propriété, de l'acte considéré en lui-même; et de là vient que « tout agent produit son semblable. » Par conséquent, de ce que une forme n'est pas déterminée par une matière soumise à la quantité, elle a, par là même, la propriété d'agent indéterminé et universel; et de ce que une forme est déterminée à telle matière, elle a la propriété d'agent restreint et particulier. Ainsi, en admettant avec les platoniciens la forme du feu, comme forme substantielle et séparée, ce seroit là, en quelque sorte, la cause de toute ignition; mais telle forme de feu, qui se trouve dans telle matière corporelle, est la cause de l'ignition qui passe de tel corps à tel autre. Ce qui fait que cette action a lieu par le contact de deux corps. L'opinion d'Avicébron va cependant au-delà de celle de Platon. Platon, en effet, n'admettoit que des substances séparées; quant aux accidents, il les ramenoit aux principes matériels, c'est-à-dire, à la grandeur et à la petitesse, que ce philosophe regardoit comme les premiers contraires, comme d'autres voient ces premiers contraires dans la raréfaction et la densité. Voilà pourquoi Platon et même Avicenne, parfois d'accord avec lui, admettoient que les agents corporels agissent selon les formes accidentelles, et dis-

---

ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron quòd à quantitate, prout est individuationis principium, retinetur et arcetur forma corporalis ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solùm forma spiritualis et immaterialis, quæ non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud. Sed ista ratio non concludit quòd forma corporalis non sit agens, sed quòd non sit agens universale. Secundùm enim quòd participatur aliquid, secundùm hoc est necessarium quòd participetur id quod est proprium ei : sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quàm facere aliquid actu, est per se proprium actus in quantum est actus. Unde et « omne agens agit sibi simile. » Sic ergo ex hoc quòd aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subjectam, habet quòd sit agens indeterminatum et universale; ex hoc verò quòd est determinata ad hanc materiam, habet quòd sit agens contractum et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis; sed hæc forma ignis, quæ est in hac materia corporali, est causa hujus ignitionis, quæ est ab hoc corpore in hoc corpus. Unde et fit talis actio per contactum duorum corporum. Sed tamen hæc opinio Avicebronis superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solùm formas substantiales separatas; accidentia verò reducebat ad principia materialia, quæ sunt *magnum* et *parvum*, quæ ponebat esse prima contraria; sicut alii *rarum* et *densum*. Et ideo tam Plato quàm Avicenna in aliquo ipsum sequens, ponebant quòd agentia corpor

posent la matière à la forme substantielle; mais en maintenant toutefois que le dernier perfectionnement de la matière, lequel n'a lieu que par la forme substantielle, provient d'un principe immatériel. Telle est la seconde opinion touchant l'action des corps; nous en avons parlé plus haut en traitant de la création. La troisième opinion est de Démocrite : ce philosophe prétendoit que l'action des corps avoit lieu par l'émanation des atômes, qui passoient du corps agent dans les pores du corps passif. Aristote repousse cette opinion; et cela, parce qu'il en résulteroit que le corps passif ne seroit pas modifié dans son entier, et que la quantité du corps agent diminueroit, par suite même de son action : deux choses qui sont évidemment fausses. Il faut dire, par conséquent, qu'un corps agit en tant qu'il est en acte, et qu'un autre souffre ou reçoit cette action en tant qu'il est en puissance (1).

Je réponds aux arguments : 1° La parole de saint Augustin doit être entendue de toute la nature corporelle, considérée dans son ensemble; car, au-dessous de cette nature, il ne s'en trouve pas, en effet, une autre sur laquelle elle puisse agir, comme le nature spirituelle agit sur les corps, et la nature incréée sur les créatures. Mais un corps se trouve placé au-dessous d'un autre en tant qu'il est en puissance par rapport à ce que l'autre possède en acte.

2° La solution est évidente, d'après ce que nous venons de dire. Il faut

(1) Qu'il y ait un principe d'activité dans la création corporelle, c'est ce dont il n'est pas permis de douter, à la vue des phénomènes qui s'y produisent. Mais comment expliquer la présence de ce principe actif dans une nature dont l'inertie sembleroit devoir être le caractère, comme le prétend du reste la science moderne? C'est ce que toute philosophie, selon nous, a vainement tenté. La solution de saint Thomas, basée sur la distinction d'acte et de puissance, ne nous paroît pas, nous l'avouons sans crainte, attaquer le fond de la difficulté. Elle a du moins l'avantage d'éviter les écueils signalés dans la doctrine de Platon et de ses disciples, doctrine selon laquelle toutes les vertus actives des corps iraient se perdre dans un spiritualisme insaisissable et sans fondement.

---

ralia agunt secundùm formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quæ est per inductionem formæ substantialis, est à principio immateriali. Et hæc est secunda opinio de actione corporum, de qua suprà dictum est, cùm de creatione ageretur (1). Tertia verò opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum à corpore agente, et passionem esse per receptionem earumdem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in I. *De generat.* (text. 57 usque ad 76). Sequeretur enim quòd corpus non pateretur per totum, et quòd quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit : quæ sunt manifestè falsa. Dicendum est ergo, quòd corpus agit, secundùm quòd est in actu, in aliud corpus secundùm quòd est in potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quæ non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat; sicut natura spiritualis in corporalem, et natura increata in creatam. Sed tamen unum corpus est infra alterum, in quantum est in potentia ad id quod aliud habet in actu.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Sciendum est tamen quòd quando Avicebron sic ar-

(1) Nimirum qu. 45, art. 8, ubi aliqui referuntur ponentes quòd per modum creationis ab agente separato causantur formæ; sed hoc eis dicitur accidisse propter ignorantiam formæ quam non consideraverunt concreari dumtaxat, non creari; ut ibi explicatum pleniùs videre est. Quod autem de tertia opinione subjungitur, velut ex I. *De generatione*, habetur ibi text. 57 ac deinceps.

néanmoins remarquer que lorsqu'Avicébron fait ce raisonnement : « Il existe un être qui est un moteur non mû, à savoir le premier auteur des choses : il existe donc, par la raison des contraires, quelque chose de simplement mû et passif; » on peut lui accorder cela, s'il entend parler ici de la matière première, laquelle est une pure puissance, comme Dieu est un acte pur. Mais le corps se compose de puissance et d'acte; aussi est-il en même temps actif et passif.

3° La quantité ne prive pas la forme corporelle de toute action, comme on l'a dit; elle empêche seulement que ce ne soit là un agent universel, puisque cette forme est individualisée en revêtant une matière soumise à la quantité. La preuve que l'on prétend tirer du poids des corps ne sauroit avoir aucune valeur : d'abord, parce que la quantité ajoutée n'est pas toujours une cause de pesanteur, comme le Philosophe le prouve; en second lieu, parce qu'il est faux que l'augmentation de poids rende le mouvement plus lent, et qu'il faut même dire que plus une chose est pesante, plus elle se meut d'un mouvement propre; enfin, parce que l'action dont il s'agit ne se produit pas par un mouvement local, comme le suppose Démocrite, mais bien parce qu'une chose passe de la puissance à l'acte.

4° Le corps n'est pas ce qui s'éloigne le plus de Dieu; car il participe même, en quelque manière, quant à sa forme, à la ressemblance de l'être divin. Ce qui s'éloigne le plus de Dieu, c'est la matière première, puisqu'elle n'a d'action d'aucune sorte, et qu'elle est uniquement en puissance.

5° Le corps a une action, et sur la forme accidentelle, et sur la forme substantielle. En effet, une qualité active, comme la chaleur, par exemple, bien qu'étant un accident, agit néanmoins en vertu de la forme substantielle, et comme son instrument. Voilà pourquoi elle peut même agir sur la forme substantielle; comme la chaleur naturelle devient

---

gumentatur : « Est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus factor rerum : ergo ex opposito est aliquid quod est motum et patiens tantùm; » quod concedendum est. Sed hoc est materia prima, quæ est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus etiam componitur ex potentia et actu; et ideo est agens et patiens.

Ad tertium dicendum, quòd quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est : sed impedit eam ne sit agens universale, in quantum forma individuatur, prout est in materia quantitati subjecta. Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primò quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis, ut probatur in IV. *De cœlo et mundo* (text. 9). Secundò, quia falsum est quòd ponderositas tardiorem motum : imò quantò aliquid est gravius, tantò magis movetur motu proprio. Tertiò, quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit, sed per hoc quòd aliquid reducit de potentia in actum.

Ad quartum dicendum, quòd corpus non est id quod maximè distat à Deo; participat enim aliquid de similitudine divini esse, secundùm formam quam habet. Sed id quod maximè distat à Deo est materia prima, quæ nullo modo est agens, cùm sit in potentia tantùm.

Ad quintum dicendum, quòd corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa (ut calor), etsi sit accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis, sicut ejus instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem : sicut et calor naturalis, in quantum est instrumentum animæ, agit ad generationem carnis. Accidens verò agit

l'instrument de l'ame dans les phénomènes de la vie. Un accident peut même agir par sa propre vertu; car il n'est pas contre la nature de l'accident qu'il dépasse son sujet dans l'action; seulement il ne peut pas le dépasser dans le mode d'être, à moins que l'on imagine par hasard, que le même accident, absolument le même, passe du corps agent au corps passif, à peu près comme Démocrite entendoit l'action du corps par l'émanation des atômes.

ARTICLE II.

La matière corporelle renferme-t-elle des raisons séminales?

Il paroît que dans la matière corporelle il n'existe pas de raisons séminales. 1° Le mot raison indique quelque chose qui tient de l'être spirituel. Or, dans la matière corporelle il n'y a rien de spirituel, tout est matériel, conformément au mode d'être du sujet. Donc la matière corporelle n'a pas de raisons séminales.

2° Saint Augustin dit, *De Trin.*, III, 8 : « Les démons accomplissent certaines œuvres en mettant secrètement en mouvement certains germes qu'ils découvrent dans la nature. » Mais les choses susceptibles d'un mouvement local sont des corps, et non des raisons. Donc il répugne de dire que dans la matière corporelle se trouvent des raisons séminales.

3° Une semence est un principe actif. Or, dans la matière corporelle n'existe aucun principe actif, puisque l'action n'appartient nullement à la matière, d'après ce que nous avons dit. Donc il n'existe pas de raisons séminales dans la matière corporelle.

4° On admet dans la matière corporelle certaines causes rationnelles, lesquelles semblent suffire pour la propagation des êtres. Or, les raisons séminales sont autre chose que ces causes rationnelles; car les miracles se produisent en dehors des premières, jamais en dehors des dernières.

---

propria virtute; nec est contra rationem accidentis, quòd excedat suum subjectum in agendo, sed quòd excedat in essendo, nisi forsan quis imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULUS II.

Utrùm in materia corporali sint aliquæ rationes seminales.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in materia corporali non sint aliquæ rationes seminales. *Ratio* enim importat aliquid secundùm *esse* spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed materialiter tantùm, secundùm scilicet modum ejus in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

2. Præterea, Augustinus dicit, III. *De Trin.*, quòd « dæmones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam semina quæ in elementis cognoscunt. » Sed ea quæ per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quòd sunt in corporali materia seminales rationes.

3. Præterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum, cùm materiæ non competat agere, ut dictum est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Præterea, in materia corporali dicuntur esse quædam causales rationes, quæ videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliæ à causalibus; quia præter seminales rationes fiunt miracula, non autem

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 7. infra expositionem litteræ sive textûs; ut et dist. 13, art. 1; et dist. 18, art. 2; et qu. 7, de verit., art. 9 ad 5.

Donc on ne doit pas admettre des raisons séminales dans la matière corporelle.

Mais le contraire est ainsi formulé par saint Augustin, *De Trin.*, III, 8: « Toutes les choses corporelles qui naissent et se produisent à nos yeux ont leurs germes cachés dans les éléments matériels de ce monde. »

(Conclusion. — Les raisons séminales, qui sont les principes actifs et passifs de la propagation et de toutes les transformations des êtres matériels, existent de bien des manières différentes dans la matière corporelle.)

Les dénominations des choses sont ordinairement empruntées à ce qu'il y a de plus parfait, comme le dit le Philosophe, *De anim.*, II. Or, dans toute la nature corporelle, ce qu'il y a de plus parfait ce sont les corps vivants. Voilà pourquoi ce nom de *nature* est passé des choses vivantes à l'ensemble des êtres matériels; car ce mot nature désigne en premier lieu, suivant la remarque d'Aristote, *Metaph.*, V, 5, la génération des êtres vivants qui se nomme *naissance* (nativitas). Et comme les êtres vivants proviennent d'un principe auquel ils sont unis, comme le fruit l'est à l'arbre, le fœtus à la mère, le nom de nature est conséquemment passé à l'ensemble des principes qui constituent le mouvement de cet univers. Or, il est manifeste que le principe actif et passif de la propagation des êtres vivants sont comme les semences d'où ils proviennent. C'est donc avec raison que saint Augustin désigne toutes les puissances actives et passives, qui sont les principes divers des générations et des transformations naturelles, sous le nom de raisons séminales. Mais ces puissances actives et passives peuvent être considérées à différents degrés. D'abord et avant tout, comme le dit le même saint Augustin, *Super Genes. ad Lit.*, VI, 10, 18, elles sont dans le Verbe de Dieu comme dans leur principe et leur source, c'est-à-dire, dans leurs types

---

præter causales. Ergo inconvenienter dicitur quòd seminales rationes sint in materia corporali.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *De Trin.* (cap. 8, ubi suprà) : « Omnium rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent. »

(Conclusio. — Rationes seminales, quæ sunt activa et passiva principia generationum et motuum naturalium, in materia corporali multis modis reperiuntur.)

Respondeo dicendum, quòd denominationes consueverunt fieri à perfectiori, ut dicitur in II. *De anima.* In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva : unde et ipsum nomen *naturæ* translatum est à rebus viventibus ad omnes res naturales; nam ipsum nomen ...æ, ut Philosophus dicit in V. *Metaphys.* (text. 5), primò impositum fuit ad significandam generationem viventium, quæ *nativitas* dicitur. Et quia viventia generantur ex principio conjuncto, sicut fructus ex arbore, et fœtus ex matre cui colligatur, consequenter tractum est nomen *naturæ* ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quòd principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas, quæ sunt principia generationum et motuum naturalium, *seminales rationes* vocat. Hujusmodi autem virtutes activæ et passivæ in multiplici ordine considerari possunt. Nam primò quidem, ut Augustinus dicit, VI. *Super Gen. ad lit.* (cap. 10 et 18), sunt principaliter et originaliter in ipso verbo Dei, secundùm rationes ideales. Secundò verò sunt in elementis mundi,

primordiaux. Puis elles se trouvent dans les éléments de ce monde, où elles furent primitivement créées comme dans leurs causes universelles. Elles existent d'une autre manière dans les êtres qui sont successivement produits par les causes universelles, ainsi dans telle plante, dans tel animal; elles sont là comme dans leurs causes particulières. Elles sont, enfin, dans les semences elles-mêmes qui proviennent des animaux et des plantes. Ajoutons que ces vertus sont, par rapport aux effets particuliers, ce que les causes universelles et primordiales sont par rapport aux premiers effets produits.

Je réponds aux arguments : 1° S'il est vrai que ces vertus actives et passives, répandues dans la nature, ne peuvent pas être appelées raisons en tant qu'elles se trouvent dans la matière corporelle, elles le peuvent bien certainement par rapport à leur origine, puisqu'elles émanent des raisons typiques renfermées dans la pensée de Dieu.

2° Ces vertus actives et passives étant localisées dans la nature peuvent servir quelquefois aux démons pour produire certains effets extraordinaires; et c'est ce que nous avons admis plus haut.

3° Il faut distinguer dans les animaux, comme dans l'ensemble des choses, le principe actif et le principe passif, concourant l'un et l'autre à la propagation de l'espèce.

4° Ce que saint Augustin dit des causes séminales peut être entendu des causes rationnelles, puisque toute semence est une cause. Selon la pensée de ce Père, « le monde porte en lui les germes de tous les êtres, comme les mères portent celui de leur fruit. » Mais les raisons idéales des choses peuvent être regardées comme des causes, et non comme des semences, puisque celles-ci n'existent que dans les corps. Or le miracle ne peut aller contre ces raisons idéales, ni même contre les vertus pas-

---

ubi simul à principio productæ sunt, sicut in universalibus causis. Tertio verò modo sunt in iis quæ ex universalibus causis secundùm successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam in particularibus causis. Quarto modo sunt in seminibus, quæ ex animalibus et plantis producuntur. Quæ iterum comparantur ad alios effectus particulares, sicut primordiales causæ universales ad primos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujusmodi virtutes activæ et passivæ rerum naturalium, etsi non possint dici rationes secundùm quòd sunt in materia corporali, possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, secundùm quòd deducuntur à rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum, quòd hujusmodi virtutes activæ et passivæ sunt in aliquibus partibus corporalibus, quæ dum adhibentur à dæmonibus per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per dæmones.

Ad tertium dicendum, quòd semen maris est principium activum in generatione animalis; sed potest etiam dici semen id quod est ex parte fœminæ, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activæ et passivæ.

Ad quartum dicendum, quòd ex verbis Augustini de hujusmodi rationibus seminalibus loquentis, satis accipi potest quòd ipsæ rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quædam causa; dicit enim in III. *De Trin.* (cap. 9), quòd « sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium. » Sed tamen rationes ideales possunt dici *causales*, non autem propriè loquendo *seminales*, quia semen non est principium separatum. Et præter hujusmodi rationes

sives des créatures; le miracle peut uniquement se produire en dehors des vertus actives naturelles et des puissances passives correspondantes : c'est ce qu'on entend quand on dit que les miracles ont lieu en dehors des raisons séminales.

ARTICLE III.

Les corps célestes sont-ils la cause de ce qui se passe ici-bas dans les corps inférieurs?

Il paroît que les corps célestes ne sont pas la cause de ce qui se passe ici-bas dans les corps inférieurs. 1° Saint Jean Damascène dit : « Selon nous, les corps célestes ne sont la cause de rien de ce qui se fait, ni de la corruption de ce qui périt; ils sont uniquement les signes des pluies et des autres changements de l'air. »

2° Pour produire quelque chose il suffit d'un agent et d'une matière. Or, dans les corps inférieurs se trouvent également et la matière et les divers agents, comme le chaud, le froid et les autres de même nature. Donc il n'est pas nécessaire, pour expliquer les effets qui se produisent ici-bas, d'avoir recours à l'influence des corps célestes.

3° Un agent produit son semblable. Mais nous voyons que tout ce qui se produit ici-bas vient de ce que les corps sont chauffés ou refroidis, humectés ou desséchés, de ce qu'ils subissent enfin ces sortes de transformations auxquelles les corps célestes ne sont pas sujets. Donc les corps célestes ne sont pas la cause de ce qui se passe ici-bas.

4° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, V, 6 : « Il n'y a rien de plus corporel que la distinction des sexes. » Or, cette distinction ne provient pas des corps célestes; et ce qui le prouve, c'est que deux jumeaux nés

---

non fiunt miracula : similiter etiam neque præter virtutes passivas creaturæ inditas, ut ex ea fieri possunt quicquid Deus mandaverit; sed præter virtutes activas naturales et potentias passivas quæ ordinantur ad hujusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur quòd fiunt præter rationes seminales.

ARTICULUS III.

Utrùm corpora cœlestia sint causa eorum, quæ hic in inferioribus corporibus fiunt.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd corpora cœlestia non sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus (lib. II, cap. 2) : « Nos autem dicimus quoniam ipsa (scilicet corpora cœlestia) non sunt causa alicujus eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corumpuntur; signa autem sunt magis imbrium et aeris transmutationis. »

2. Præterea, ad faciendum aliquid sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, et inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum, et hujusmodi. Ergo non est necessarium ad causandum ea quæ hic inferiùs fiunt, causalitatem cœlestibus corporibus attribuere.

3. Præterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quòd omnia quæ fiunt hic inferiùs, fiunt per hoc quòd calefiunt et frigidantur, humectantur et desiccantur, et aliis hujusmodi qualitatibus alterantur, quæ non inveniuntur in corporibus cœlestibus. Ergo corpora cœlestia non sunt causa eorum quæ hic fiunt.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit, V. *De Civit. Dei* (cap. 6) : « Nihil est magis corporeum quàm corporis sexus (2). » Sed corporis sexus non causatur ex corporibus cœlestibus; cujus signum esse videtur, quòd duorum ge-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 95, art. 5, et qu. 96, art. 2 ad 3; et *Opusc.*, V, art. 3 ad 2

(2) Sive paulò aliter versùs finem : *Quid enim tam ad corpus pertinens quàm corporis et tamen sub eadem positione siderum diversi sexûs gemini concipi potuerunt.*

sous la même constellation appartiennent souvent à des sexes différents. Donc les corps célestes ne sont pas la cause de ce qui arrive dans les corps inférieurs.

Mais le contraire est ainsi énoncé par saint Augustin lui-même, *De Trin.*, III, 4 : « Les corps inférieurs et grossiers sont régis dans un certain ordre par ceux qui sont plus puissants et plus subtils. » L'Aréopagite dit aussi, *De div. Nom.*, IV : « La lumière du soleil concourt à la génération des choses sensibles, contribue à faire naître, à nourrir, développer et perfectionner en elles la vie. »

(Conclusion. — Les corps célestes n'ayant d'autre mouvement que le mouvement local, sont la cause de tout ce qui se passe dans les corps inférieurs par la variété de leurs mouvements.)

Toute multiplicité procède de l'unité. Ce qui est immobile n'a qu'un mode d'être; et ce qui se meut, au contraire, en a plusieurs. Or, dans la nature, tout mouvement procède de l'immobilité. Par conséquent, plus une chose est immobile, plus elle a d'action sur les choses mobiles. Mais les corps célestes sont de tous les corps les plus immobiles, puisqu'ils ne sont mûs que d'un mouvement local. Et voilà pourquoi les mouvements des corps inférieurs, mouvements variés et multiformes, dépendent du mouvement des corps célestes comme de leur véritable cause (1).

Je réponds aux arguments : 1° Par la parole citée de saint Damascène, il faut entendre que les corps célestes ne sont pas la cause première de

(1) L'influence des corps célestes, ou du moins de certains corps célestes, sur les phénomènes de la nature inférieure et terrestre, est un fait qui frappe incessamment nos yeux. Nul n'est tenté de le révoquer en doute. Le moyen-âge tendoit même à l'exagérer, si l'on en juge au moins par les opinions de certains docteurs. Le danger de ces exagérations, c'étoit le fatalisme. Mais, si lon peut dire qu'à certains égards saint Thomas partageoit les idées de son époque, ce dont aucun génie ne peut entièrement s'affranchir, on est heureux de voir qu'il a toujours évité l'écueil que nous signalons; et cela, sans que sa logique soit un seul instant en défaut. L'instinct de vérité, qui guidoit cette haute intelligence, se retrouve donc et domine jusque dans les idées que les progrès des sciences physiques devoient entièrement changer.

---

minorum sub una constellatione natorum, unus est masculus, et alter fœmina. Ergo corpora cœlestia non sunt causa rerum corporalium quæ hic fiunt.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *De Trin.* (cap. 4), quòd « corpora crassiora et inferiora, per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur. » Et Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit, et auget, et perficit. »

(Conclusio.— Corpora cœlestia, cùm tantùm mobilia sint secundùm lationis motum, causa sunt omnium eorum quæ in his corporibus inferioribus variis motibus aguntur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet; quod verò movetur, multiformiter. Considerandum est in tota natura quòd omnis motus ab immobili procedit. Et ideo, quantò aliqua magis sunt immobilia, tantò sunt magis causa eorum quæ sunt magis mobilia. Corpora autem cœlestia sunt inter alia corpora magis immobilia, non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis cœlestis, sicut in causam.

Ad primum ergo dicendum, quòd dictum Damasceni intelligendum est, quòd corpora cœlestia non sunt prima causa generationis et

la génération et de la corruption des corps inférieurs, contrairement à l'opinion de ceux qui regardoient les corps célestes comme des dieux.

2° Les principes actifs, qui se rencontrent dans les corps inférieurs, ne sont autre chose que les qualités actives des éléments; comme sont, par exemple, le chaud, le froid et autres qualités du même genre. Et s'il étoit vrai que les formes substantielles des corps inférieurs ne sont diversifiées que par les accidents dont les anciens naturalistes voyoient la source dans la raréfaction et la densité, il ne faudroit pas alors admettre dans les corps inférieurs un autre principe actif; ceux-là suffiroient pour expliquer leur action. Mais, quand on examine les choses avec attention, on voit que ces sortes d'accidents sont comme des dispositions matérielles, qui conduisent aux formes substantielles des corps inférieurs. Or, la matière ne suffit pas pour agir. Il faut donc, outre ces dispositions matérielles, admettre un certain principe actif. C'est pour cela que les platoniciens ont admis les espèces séparées, qui communiquent aux corps inférieurs leurs formes substantielles. Mais cela ne paroît nullement suffisant; car les espèces séparées agiroient toujours de la même manière, puisqu'on les suppose immobiles : d'où il suivroit qu'il n'y auroit aucune variété dans la génération et la corruption des corps inférieurs; ce qui est évidemment faux. Voilà pourquoi il faut, d'après le Philosophe, admettre un certain principe actif et mobile qui, par sa présence ou son absence, produise la variété que montrent les corps inférieurs dans la génération et la corruption. Et tels sont les corps célestes. Donc tout ce qui, dans ce monde inférieur, engendre et transmet l'espèce, est en quelque sorte l'instrument du corps céleste; ce qui fait dire au même auteur que l'homme engendre l'homme par le concours du soleil.

---

corruptionis eorum quæ hic fiunt : sicut dicebant illi qui ponebant corpora cœlestia esse deos.

Ad secundum dicendum, quòd principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activæ elementorum, quæ sunt calidum et frigidum, et hujusmodi. Et si sic esset, quòd formæ substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundùm hujusmodi accidentia quorum principia *rarum* et *densum* antiqui naturales posuerunt; non oporteret super hæc inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed rectè considerantibus apparet quòd hujusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Materia autem non sufficit ad agendum. Et ideo oportet super materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde platonici posuerunt species separatas, secundùm quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere; quia species separatæ semper eodem modo se haberent, cùm ponantur immobiles : et sic sequeretur quòd non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Quod patet esse falsum. Unde secundùm Philosophum, in II. *De generat.*, necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per suam præsentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Et hujusmodi sunt corpora cœlestia. Et ideo, quicquid in istis inferioribus generat et movet ad speciem, est sicut instrumentum cœlestis corporis, secundùm quod dicitur in II. *Physic.* (text. 26), quòd « homo generat hominem et sol. »

3° Les corps célestes n'ont pas, avec les corps inférieurs, une ressemblance d'espèce; ils leur ressemblent uniquement en ce que, par leur vertu générale, ils renferment en eux tout ce qui se produit dans les corps inférieurs. C'est dans ce sens que tous les êtres, comme nous l'avons dit, ont une ressemblance avec Dieu.

4° Les influences des corps célestes sont diversement reçues dans les corps inférieurs, selon les diverses dispositions de la matière. Or, il arrive que les dispositions matérielles sont telles, que les générations humaines sont à peu près partagées entre les deux sexes. Cette explication est donnée par saint Augustin; il veut ainsi repousser la divination qui se fait par les astres; ce qu'il fait en montrant que les influences des astres se modifient dans les choses corporelles, selon les diverses dispositions qu'elles y rencontrent.

ARTICLE IV.

Les corps célestes sont-ils la cause des actes humains?

Il paroît que les corps célestes sont la cause des actes humains. 1° Puisque les corps célestes sont mûs par les substances spirituelles, ainsi que nous l'avons dit plus haut, ils agissent par la vertu et comme instruments de ces mêmes substances. Or, celles-ci sont supérieures à nos ames. Donc les corps célestes peuvent produire une impression sur nos ames, et causer par là même les actes humains.

2° Tout ce qui est multiforme et varié peut être ramené à un principe unique. Or, les actes humains sont variés et multiformes. Donc il semble que l'on puisse les ramener aux mouvements uniformes des corps célestes, comme à leurs véritables causes.

3° Les astrologues prédisent souvent la vérité touchant l'issue des

---

Ad tertium dicendum, quòd corpora cœlestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei, sed in quantum sua universali virtute continent in se quicquid in inferioribus generatur. Secundùm quem modum dicimus etiam omnia esse Deo similia.

Ad quartum dicendum, quòd actiones corporum cœlestium diversimodè recipiuntur in inferioribus corporibus, secundùm diversam materiæ dispositionem. Contingit autem quandoque quòd materia conceptùs humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in fœminam. Unde et hoc introducitur ab Augustino ad repellendum divinationem quæ fit per astra; quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundùm diversam materiæ dispositionem.

ARTICULUS IV.

Utrùm corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd corpora cœlestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim cœlestia, cùm moveantur à spiritualibus substantiis, sicut suprà dictum est (qu. 110, art. 1 et 3), agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illæ substantiæ spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quòd possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

2. Præterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quòd reducantur in uniformes motus cœlestium corporum, sicut in sua principia.

3. Præterea, astrologi frequenter vera an-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 95, art. 5; et qu. 16, de malo, art. 7, ad argum. 16; et *Quodlib.*, XII, art. 5; et super lib. VI. *Metaphys.*, lect. 3, col. 5 et 6.

guerres et autres événements du même genre dont l'intelligence et la volonté sont les agents. Or, ils ne le pourroient pas si les corps célestes n'étoient la cause des actes humains. Donc, ils en sont réellement la cause.

Mais saint Damascène dit formellement le contraire : « Les corps célestes ne sont en aucune façon la cause des actes humains. »

(Conclusion. — Comme l'intellect et la volonté, principes des actes humains, ne sont nullement des puissances attachées aux organes corporels, il ne peut se faire que les corps célestes soient la cause directe des actes humains; ils peuvent seulement en être la cause indirecte, en agissant sur les organes extérieurs, lesquels concourent à l'exercice des deux grandes puissances de l'ame humaine.)

Les corps célestes exercent par eux-mêmes une influence directe sur les corps inférieurs, comme nous venons de le dire; mais ils n'exercent qu'une influence indirecte et accidentelle sur les puissances de l'ame, qui sont les actes des organes corporels, puisqu'il arrive nécessairement que les actes de ces puissances sont empêchés par les entraves qui pèsent sur les organes eux-mêmes : ainsi, l'œil étant obscurci, nous ne voyons plus distinctement. Par conséquent, si l'intellect et la volonté étoient des puissances attachées aux organes corporels, comme l'ont prétendu certains philosophes, qui ne distinguoient pas l'intellect et le sens, il faudroit rigoureusement en conclure que les corps célestes sont la cause des actes humains et de toutes nos volitions. Il suivroit encore de là que l'homme seroit conduit dans toutes ses actions par l'instinct naturel, semblable aux autres animaux, chez lesquels toutes les forces de l'ame sont attachées aux organes corporels. Ce qui se passe, en effet, dans les corps inférieurs provient naturellement de l'impression des corps célestes. Une dernière conséquence de cela seroit que l'homme ne posséderoit pas le libre arbitre, et qu'il auroit des actions déterminées, comme toutes

---

nuntiant de eventibus bellorum et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas. Quod facere non possent, nisi cœlestia corpora essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora cœlestia humanorum actuum causa.

Sed contra est, quod Damascenus dicit, quòd « corpora cœlestia humanorum actuum nequaquam sunt causa. »

(Conclusio. — Cùm intellectus et voluntas, quæ humanorum actuum principia sunt, corporeis organis vires alligatæ minimè sint, non possunt corpora ipsa cœlestia humanorum actuum causæ directè esse, sed indirectè, agendo per se in corpora, quæ ad utriusque potentiæ opera conducunt.)

Respondeo dicendum, quòd corpora cœlestia quidem imprimunt directè et per se, sicut jam dictum est (art. 3), in vires autem animæ, quæ sunt actus organorum corporeorum, non directè quidem, sed per accidens; quia necesse est hujusmodi actus harum potentiarum impediri secundùm impedimenta organorum : sicut oculus turbatus non benè videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatæ (sicut posuerunt aliqui dicentes quòd intellectus non differt à sensu), ex necessitate sequeretur quòd corpora cœlestia essent causa electionum et actuum humanorum. Et ex hoc sequeretur quòd homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cætera animalia, in quibus non sunt nisi vires animæ corporeis organis alligatæ. Nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum cœlestium, naturaliter agitur. Et ita sequeretur quòd homo non esset liberi arbitrii; sed haberet actiones

les choses naturelles. Or, tout cela est évidemment faux et contraire même à la conservation de l'espèce humaine. Il faut néanmoins reconnoître que, d'une manière indirecte et accidentelle, les impressions des corps célestes peuvent avoir quelque action sur notre intellect et notre volonté, dans ce sens que l'intellect et la volonté subissent quelque influence de la part des forces inférieures, c'est-à-dire, des forces attachées aux organes corporels. Mais à cet égard l'intellect et la volonté n'agissent pas de la même manière : l'intellect a une relation nécessaire avec les puissances de perception qui lui sont inférieures, et qui lui fournissent, en quelque sorte, ses éléments; ainsi quand la puissance imaginative, quand celle de la mémoire ou celle de la réflexion viennent à être entravées, l'action de l'intellect se trouve par là même nécessairement suspendue; tandis que la volonté ne subit pas la même nécessité par rapport à l'impulsion de l'appétit inférieur. En effet, bien que les passions qui se trouvent dans l'irascible et le concupiscible, aient une certaine influence sur les inclinations de la volonté, il est toujours au pouvoir de celle-ci de suivre les passions ou de les réprimer. Ainsi donc l'impression par laquelle les corps célestes peuvent modifier nos forces inférieures atteint moins la volonté que l'intellect; et cependant la volonté est la cause prochaine des actes humains. Prétendre donc que les corps célestes sont la cause des actes humains, c'est le propre de ceux qui ne mettent aucune différence entre l'intellect et le sens. C'est ce qui fait dire à l'un d'eux : « La volonté des hommes est telle que la fait chaque jour le père des hommes et des dieux. » Donc, comme il est certain que l'intellect et la volonté ne sont pas les actes des organes corporels, il est impossible que les corps célestes soient la cause des actes humains (1).

(1) Saint Thomas avoit déjà restreint dans le même sens l'influence des corps célestes, dans son traité de l'œuvre des six jours, qui se trouve au commencement du troisième volume de

---

determinatas, sicut et cæteræ res naturales. Quæ manifestè sunt falsa, et conservationi humanæ contraria. Sciendum est tamen, quòd indirectè et per accidens impressiones corporum cœlestium ad intellectum et voluntatem pertinere possunt, in quantum scilicet tam intellectus quàm voluntas aliquo modo accipiunt ab inferioribus viribus, quæ organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimodè se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis : unde turbata vi imaginativa, cogitativa, vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectùs. Sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitùs inferioris. Licèt enim passiones, quæ sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem, tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio cœlestium corporum, secundùm quam immutari possunt inferiores vires, minùs pertingit ad voluntatem, quæ est proxima causa humanorum actuum, quàm ad intellectum. Ponere igitur cœlestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt intellectum non differre à sensu. Unde quidam eorum dicebant quòd « talis est voluntas in omnibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque (1). » Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quòd corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.

(1) Homerus nempe in *Odyssea* sua, lib. XVIII, vers. 135 et 136, nisi quòd *mentem* pro voluntate habet : Τοῖος γὰρ νοος ἐςιν (inquit), id est *talis mens*, vel *talis intellectus*, ut quidam reddunt. Dicitur autem talem mentem vel intellectum pater hominum deorumque *in*

Je réponds aux arguments : 1º Les substances spirituelles qui président aux mouvements des corps célestes agissent, sans doute, par l'intermédiaire de ces mêmes corps sur les corps inférieurs; mais elles agissent immédiatement sur l'intellect humain par leurs illuminations. Quant à la volonté, elles ne peuvent pas la modifier, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

2º De même que la diversité des mouvements corporels est ramenée à l'uniformité des mouvements célestes, comme à sa cause; de même la diversité des actes qui proviennent de l'intelligence et de la volonté remonte à un principe unique, c'est-à-dire, à l'intelligence et à la volonté de Dieu.

3º La plupart des hommes se laissent entraîner par leurs passions, qui naissent de l'impulsion de l'appétit sensitif, et sur lesquelles peuvent influer, par conséquent, les corps célestes; il est peu de sages qui se montrent capables de résister à ces passions. C'est pour cela que les astrologues peuvent souvent rencontrer juste dans leurs prédictions, surtout quand ils parlent en général; car l'erreur est bien plus à craindre quand ils veulent particulariser, puisque rien n'empêche qu'un homme ne résiste à ses passions par le moyen de son libre arbitre. Et de là vient cette parole des astrologues eux-mêmes : « Le sage règne sur les astres, » ce qui veut dire que le sage règne sur ses propres passions.

cette édition; il avoit en outre sauvegardé, de la manière la plus explicite, le principe de notre liberté, dans sa remarquable théorie des puissances de l'ame, théorie renfermée dans le même volume. Nous n'avons donc pas à revenir sur les considérations émises à ces divers endroits. Mais il n'est pas inutile de signaler les rapprochements que le lecteur peut ensuite établir, et qui lui offrent le double avantage de mieux connoître la doctrine de saint Thomas et de pénetrer plus profondément dans la pensée de ce génie.

Ad primum ergo dicendum, quòd spirituales substantiæ quæ cœlestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus cœlestibus corporibus; sed in intellectum humanum agunt immediatè illuminando. Voluntatem autem immutare non possunt, ut suprà habitum est (qu. 111, art. 2).

Ad secundum dicendum, quòd sicut multiformitas corporalium motuum reducitur, sicut in causam, in uniformitatem motuum cœlestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme, quod est intellectus et voluntas divina.

Ad tertium dicendum, quòd plures hominum sequuntur passiones, quæ sunt motus sensitivi appetitûs, ad quas cooperari possunt corpora cœlestia; pauci autem sunt sapientes qui hujusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi, ut in pluribus vera possunt prædicere; et maximè in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quòd « sapiens homo dominatur astris, » in quantum scilicet dominatur suis passionibus.

diem inducere (ἐπ' ἦμαρ), ut indicetur quòd per singulos dies qualemcumque vult quibusque inducit; nec legendum *in die*, sicut aliqui legunt.

ARTICLE V.

Les corps célestes ont-ils une influence sur les démons eux-mêmes?

Il paroît que les corps célestes exercent une influence sur les démons eux-mêmes. 1° Les démons tourmentent certains hommes selon les diverses phases de la lune; ce qui fait que ces hommes sont appelés lunatiques, comme on le voit dans l'Evangile, *Matth.*, IV et XVII. Or, cela n'auroit pas lieu si les démons ne subissoient pas l'influence des corps célestes. Donc ils subissent cette influence.

2° Les nécromanciens observent certaines constellations pour invoquer les démons. Or, ils ne les invoqueroient pas au moyen des corps célestes, si les démons n'en subissoient pas l'influence. Donc les corps célestes agissent sur les démons.

3° Les corps célestes ont plus de puissance que les corps inférieurs. Mais les démons sont chassés au moyen de certains corps inférieurs, de certaines plantes, par exemple, de certaines pierres, de certains animaux; on les chasse encore par des sons, des voix, des figures et des simulacres déterminés, ainsi que le dit Porphyre, cité par saint Augustin, *De Civit. Dei*, X, 11. Donc, à plus forte raison, les démons sont-ils soumis à l'action des corps célestes.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que les démons sont, par leur nature, supérieurs aux corps célestes. Or l'agent, est supérieur à l'être sur lequel s'exerce son action, comme le dit saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, XII. Donc les démons ne sont pas soumis à l'action des corps célestes.

(Conclusion. — Comme les démons sont des substances intellectuelles,

---

ARTICULUS V.

Utrùm corpora cœlestia possint imprimere in ipsos dæmones.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd corpora cœlestia possunt imprimere in ipsos dæmones. Dæmones enim, secundùm certa augmenta lunæ, aliquos homines vexant; qui et propter hoc *lunatici* dicuntur, ut patet *Matth.*, IV et XVII. Sed hoc non esset, nisi corporibus cœlestibus subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cœlestium corporum.

2. Præterea, necromantici (2) observant certas constellationes ad invocandum dæmones. Non autem per corpora cœlestia invocarentur, si non eis subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cœlestium corporum.

3. Præterea, corpora cœlestia virtuosiora sunt quàm corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus dæmones arceutur, scilicet herbis et lapidibus, et animantibus, et quibusdam sonis certis, ac vocibus et figurationibus, atque figmentis, ut à Porphyrio dictum Augustinus introducit in X. *De Civit. Dei* (cap. 11). Ergo multò magis dæmones subduntur actioni cœlestium corporum.

Sed contra est, quòd dæmones sunt superiores ordine naturæ, quàm corpora cœlestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit, XII. *Super Gen. ad lit.* Ergo dæmones non subjiciuntur actioni corporum cœlestium.

(Conclusio. — Dæmones cùm sint substantiæ

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 7, qu. 3, art. 1 ad 4, et art. 2 ad 3; et qu. 6, de potentia, art. 3, et expressiùs art. 10; et *Quodlib.*, II, art. 12.

(2) A mortuorum consultatione vel à divinatione per mortuos ita vocati; est enim græcè, νέκρος, *mortuus*, et μαντεία, *divinatio*. Pro quo ineptè legunt imperiti et manuscriptum ipsum *nigromantici*; sed pleniùs de illis in 2, 2, suo loco, scilicet qu. 94, art. 3.

et nullement liées à des corps, ils ne sont, en aucune façon, soumis à l'action des corps célestes.)

Il y a eu trois opinions concernant les démons. La première est celle des péripatéticiens, qui prétendoient que les démons n'existoient pas, et que tout ce qui leur est attribué étoit produit par l'art des nécromanciens et la vertu des corps célestes. C'est le sentiment de Porphyre, tel que le rappelle saint Augustin : « Les hommes façonnent, sur la terre, des instruments capables de réaliser les divers effets des astres. » Mais cette hypothèse est évidemment fausse. L'expérience nous apprend que les démons produisent beaucoup d'effets bien supérieurs à ceux des corps célestes : ainsi les possédés parlent une langue qui leur est inconnue, récitent des vers ou d'autres passages qu'ils n'ont jamais appris; ainsi les nécromanciens font parler ou mouvoir les statues, et autres choses de ce genre. C'est ce qui détermina les platoniciens à dire que les démons sont des « êtres animés, possédant un corps aérien et un esprit seulement passif, » ainsi que le dit Apulée, encore cité par saint Augustin, *De Civit. Dei*, VIII, 16. C'est la seconde opinion; et, d'après cette opinion, on pourroit dire des démons ce qui a été dit des hommes par rapport à l'influence exercée sur eux par les corps célestes. Mais, de ce que nous avons dit plus haut, il résulte que cette opinion est fausse, puisque les démons sont des substances intellectuelles entièrement exemptes de matière. D'où il résulte clairement que les démons ne sont soumis à l'action des corps célestes, ni de soi, ni par accident, ni d'une manière directe, ni d'une manière indirecte.

Je réponds aux arguments : 1° Si les démons tourmentent certains hommes, selon les phases de la lune, cela a lieu pour deux raisons : d'abord, parce qu'ils veulent outrager ou vicier dans la lune une créature de Dieu; c'est la raison qu'en donnent saint Jérôme et saint Chrysostôme.

---

intellectuales, corporibus non unitæ, nullo modo actioni corporum cœlestium subjiciuntur.)

Respondeo dicendum, quòd circa dæmones fuit triplex opinio. Prima peripateticorum, qui posuerunt dæmones non esse, sed ea quæ attribuuntur dæmonibus, secundùm artem necromanticam fieri virtute cœlestium corporum. Et hoc est quod Augustinus, X. *De Civit. Dei* (ut suprà), introducit dictum à Porphyrio, quòd « fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneæ, siderum variis effectibus exequendis. » Sed hæc positio est manifestè falsa. Experimento enim scitur multa per dæmones fieri, ad quæ nullo modo virtus cœlestium corporum sufficeret : putà quòd arreptici loquuntur lingua ignota, quòd recitant versus et auctoritates quas nunquam sciverunt; quòd necromantici faciunt -as loqui et moveri, et similia. Ex quibus ici moti fuerunt ut ponerent dæmones esse « animalia corpore aerea, animo passiva, » ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit, VIII. *De Civit. Dei* (cap. 16). Et hæc est secunda opinio, secundùm quam dici posset quòd dæmones hoc modo subduntur corporibus cœlestibus, sicut de hominibus dictum est (art. 4). Sed hæc opinio ex superioribus patet esse falsa (qu. 51, art. 1); dicimus enim dæmones esse substantias intellectuales, corporibus non unitas. Unde patet non subdi actioni cœlestium corporum nec per se, nec per accidens, nec directè nec indirectè.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quòd dæmones secundùm certa augmenta lunæ homines vexant, contingit propter duo. Primò quidem, ad hoc quòd infament creaturam Dei, scilicet lunam, ut Hieronymus et Chrysostomus ibi dicunt. Secundò, quia cùm non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut

En second lieu, comme les démons ne peuvent agir sur les corps qu'au moyen de certaines vertus naturelles, comme nous l'avons dit plus haut, ils observent, dans leurs œuvres, les diverses aptitudes des corps pour les effets qu'ils se proposent. Or, il est manifeste que le cerveau est la partie la plus humide du corps humain, selon la remarque d'Aristote. Voilà pourquoi le cerveau est plus spécialement soumis à l'action de la lune, dont la propriété est d'agir sur les éléments humides. Or, c'est dans le cerveau que résident principalement les forces animales; et c'est ainsi que les démons jettent la perturbation dans l'imagination de l'homme, suivant les phases de la lune, quand ils remarquent dans le cerveau une disposition favorable à leurs funestes influences.

2° Les démons, invoqués sous certaines constellations, obéissent à cet appel pour deux motifs : d'abord, pour induire les hommes à penser qu'il existe une divinité dans les étoiles; ensuite, parce qu'ils voient que, sous l'influence de ces constellations, la matière corporelle se prête mieux aux effets pour lesquels ils sont invoqués.

3° Saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 6, s'exprime ainsi : « Les démons sont attirés par certains genres de pierres, de plantes, de bois, d'animaux, de chants et de rites, non certes comme des animaux sont attirés par l'appât, mais comme des esprits peuvent l'être par des signes. » Par de tels signes, en effet, l'homme entend leur rendre les honneurs divins, dont les démons sont très-jaloux (1).

(1) Les influences attribuées dès-lors à certains objets matériels sur les esprits mauvais, doivent être uniquement attribuées aux intentions des hommes, puisque ces objets n'interviennent que comme signes de ces mêmes intentions. C'est la pensée de saint Augustin, aussi bien que celle de saint Thomas. Par là se trouvent en même temps expliquées et condamnées ces pratiques superstitieuses. L'action que les corps célestes peuvent exercer sur les attaques dirigées par les démons contre les hommes, se rattache également et d'une manière non moins naturelle, à nos dispositions morales. C'est la seule base, en effet, des rapports, bons ou mauvais, qui puissent exister entre des esprits.

---

suprà dictum est (qu. 110, art. 4), in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quòd cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, ut Aristoteles dicit. Et ideo maximè subjicitur operationi lunæ, quæ ex sui proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales; et ideo dæmones, secundùm certa augmenta lunæ, perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad secundum dicendum, quòd dæmones advocati in certis constellationibus propter duo veniunt. Primò quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quòd credant aliquod numen esse in stellis. Secundò, quia considerant secundùm aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XXI. *De Civit. Dei* (cap. 6), « dæmones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis; » in quantum scilicet hæc eis exhibentur in signum divini honoris, cujus ipsi sunt cupidi.

ARTICLE VI.

Les corps célestes agissent-ils par nécessité sur les choses soumises à leur influence?

Il paroît que les corps célestes agissent par nécessité sur les choses soumises à leur influence. 1° Une cause suffisante étant posée, il faut nécessairement que l'effet soit produit. Or, les corps célestes sont, par rapport à leurs effets, une cause suffisante. Puis donc que les corps célestes possèdent nécessairement, dans leur être, les mouvements et les autres dispositions dont ils sont doués, il faut qu'ils produisent aussi nécessairement leurs effets.

2° L'effet que l'agent produit dans la matière, est un effet nécessaire, quand la vertu de l'agent est assez grande pour soumettre la matière entièrement. Or, la matière des corps inférieurs est soumise entièrement, et d'une manière éminente, à la vertu des corps célestes. Donc les effets produits par ceux-ci sont nécessairement subis par la matière corporelle.

3° Si l'action du corps céleste n'obtenoit pas nécessairement son effet, cela viendroit d'unc cause opposée. Or, toute cause corporelle, que l'on concevroit comme pouvant empêcher l'effet du corps céleste, se réduit, de toute nécessité, dans un principe céleste, puisque les corps célestes sont la cause de tout ce qui se passe dans ce monde matériel. Donc ce principe céleste étant lui-même nécessaire, c'est encore par nécessité que cet effet est empêché. Donc, encore une fois, tout ce qui arrive ici-bas doit être considéré comme un effet nécessaire.

Mais le Philosophe, *De somno et vigilia*, dit au contraire : « Il ne répugne pas d'admettre que certains effets, tels que les vents et les pluies, produits dans le monde inférieur par l'influence des corps célestes,

---

ARTICULUS VI.

Utrùm corpora cœlestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd corpora cœlestia imponant necessitatem iis quæ eorum actioni subduntur. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora cœlestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cùm igitur corpora cœlestia cum suis motibus et dispositionibus ponantur sicut ex necessitate entia, videtur quòd effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Præterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit, quòd possit sibi subjicere totam materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subjicitur virtuti cœlestium corporum tanquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus cœlestium corporum recipitur in materia corporali.

3. Præterea, si effectus cœlestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem. Sed quamlibet causam corpoream, quæ impedire posset effectum cœlestis corporis, necesse est reduci in aliquod cœleste principium, cùm cœlestia corpora sint causa omnium quæ hic fiunt. Ergo, cùm et illud cœleste principium sit necessarium, sequitur quòd necesse sit impediri effectum alterius corporis cœlestis. Et sic omnia quæ hic contingunt, ex necessitate eveniunt.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in lib. *De somno et vigil.*, quòd « neque eorum quæ in corporibus sunt signorum cœlestium, velut aquarum et ventorum, inconveniens est multa

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 86; et qu. 2, de verit., art. 14 ad 3; et art. 5 ad 1; et qu. 16, de malo, art. 7 ad 11.

peuvent souvent ne pas se réaliser. » Donc tous les effets des corps célestes ne sont pas produits par nécessité.

(CONCLUSION. — Tout ce qui, dans le monde inférieur, est causé par les corps célestes, n'arrive pas par nécessité.)

Cette question est en partie résolue par ce que nous avons déjà dit, et présente en partie quelque difficulté. Quoique l'influence des corps célestes produise, en effet, certaines inclinations dans la matière corporelle, la volonté n'est cependant pas nécessairement entraînée, avons-nous dit, par de semblables inclinations; rien n'empêche, par conséquent, que l'action de la volonté n'arrête l'effet des corps célestes, non-seulement dans l'homme même, mais encore dans les choses étrangères auxquelles l'action de l'homme peut s'étendre. Mais, dans les choses naturelles, il n'existe aucun principe de ce genre, ayant la liberté de suivre ou de ne pas suivre l'impulsion donnée par les corps célestes; il semble donc que, dans ces choses au moins, tout arrive par nécessité, si nous raisonnons dans l'hypothèse de quelques anciens, qui, supposant que tout a une cause, et que la cause étant posée, l'effet doit nécessairement être produit, en concluoient que tout arrive par nécessité. Cette opinion, toutefois, est repoussée par Aristote, *Metaph.*, VI; et cela dans les deux principes sur lesquels elle s'appuie. Il n'est pas vrai d'abord qu'une cause quelconque étant posée, l'effet suive nécessairement; car il est des causes ainsi ordonnées par rapport à leurs effets, qu'elles les produisent le plus souvent, mais non toujours ni d'une manière nécessaire (1). Mais, comme ces causes ne manquent parfois leurs effets que par un obstacle qui provient d'une cause différente, la même difficulté semble reparoître,

(1) Dans son commentaire d'Aristote, saint Thomas avoit déjà interprété ce passage de la même manière. Nous voyons donc que notre saint auteur n'admet pas même la nécessité dans les effets matériels produits par les corps célestes sur ce monde inférieur. Ne diroit-on pas que cette idée de nécessité, qui servoit de base à l'astrologie de son époque, lui fait peur et qu'il la repousse avec le plus grand soin de tout ce qui tient, par des rapports même éloignés, à l'existence humaine.

---

non evenire. » Sic ergo non omnes effectus cœlestium corporum ex necessitate eveniunt.

(CONCLUSIO. — Non omnia quæ in his inferioribus à corporibus cœlestibus fiunt, de necessitate eveniunt.)

Respondeo dicendum, quòd ista quæstio partim quidem absoluta est secundùm præmissa, partim autem difficultatem habet. Ostensum enim est (art. 4), quòd quamvis ex impressione corporum cœlestium fiant aliquæ inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes; et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum cœlestium corporum, non solùm in ipso homine, sed etiam in aliis rebus ad quas hominum operatio se extendit. Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus; quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones cœlestes : unde videtur quòd in talibus ad minus omnia ex necessitate proveniant, secundùm antiquam quorumdam rationem, qui supponentes omne quod est causam habere; et quòd, posita causa, ex necessitate ponitur effectus, concludebant quòd omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem repellit Aristoteles in VI. *Metaphys.*, secundùm duo quæ ipsi supponunt. Primum enim non est verum, quòd posita quacunque causa, necesse sit effectum poni; sunt enim quædam causæ quæ ordinantur ad suos effectus, non ex necessitate, sed ut in pluribus; quæ quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia hujusmodi causæ non deficiunt in minori parte, nisi propter aliquam causam impedientem, vi-

puisque l'empêchement provenant de cette autre cause est produit par nécessité. Il faut dire alors que tout ce qui est par soi a une cause, et que ce qui est par accident n'a pas de cause; car ce n'est pas là un être véritable, parce qu'il n'est pas véritablement un. Le blanc, par exemple, a une cause, le musical en a également une; mais le blanc musical n'a pas de cause, parce que ce n'est là ni un être véritable, ni une chose véritablement une. Or, il est manifeste que la cause qui empêche l'action d'une autre cause ordonnée pour produire ordinairement son effet, ne s'oppose à celle-ci que par accident. Aussi un tel obstacle n'a-t-il pas de cause en tant qu'il est accidentel. Et voilà pourquoi ce qui résulte du choc de deux causes opposées, ne peut être ramené à une cause préexistante, dont il soit la conséquence nécessaire. Ainsi, quand un corps terrestre enflammé est engendré dans la partie supérieure de l'air et tombe sur la terre, il faut y voir l'action d'une vertu céleste : de même, quand une matière combustible prend feu à la surface de la terre, on peut y voir également l'action d'un principe céleste. Mais que le feu, en tombant, rencontre cette matière et l'enflamme, ce n'est plus là une action produite par le corps céleste, c'est un fait purement accidentel. D'où il résulte clairement que tous les effets des corps célestes n'arrivent pas par nécessité.

Je réponds aux arguments : 1° Les corps célestes agissent sur les corps inférieurs, par le moyen des causes particulières et appartenant à ce monde inférieur, causes qui peuvent être en défaut, non le plus souvent, mais dans un certain nombre de cas.

2° La vertu du corps céleste n'est pas infinie; aussi demande-t-elle certaines dispositions dans la matière, soit par rapport à la distance, soit par rapport à d'autres conditions, pour pouvoir y produire son effet. De même donc que la distance est un obstacle à l'action du corps céleste, puisque le soleil n'échauffe pas au même degré la Dacie, par exemple,

---

detur adhuc prædictum inconveniens non vitari, quia et ipsum impedimentum talis causæ ex necessitate contingit. Et ideo, secundò oportet dicere, quòd omne quod est per se, habet causam; quod autem est per accidens, non habet causam; quia non est verè ens, cùm non sit verè unum. Album enim causam habet, similiter et musicum; sed *album musicum* non habet causam, quia non est verè ens, neque verè unum. Manifestum est autem quòd causa impediens actionem alicujus causæ ordinatæ ad suum effectum, ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens. Unde talis concursus non habet causam, in quantum est per accidens. Et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam præexistentem, ex qua ex necessitate sequatur : sicut quòd aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur, et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem cœlestem; et similiter etiam quòd in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod cœleste principium. Sed quòd ignis cadens huic materiæ occurrat, et comburat eam, non habet causam aliquod cœleste corpus, sed est per accidens. Et sic patet quòd non omnes effectus cœlestium corporum sunt ex necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpora cœlestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus; quæ deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum, quòd virtus corporis cœlestis non est infinita : unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum, et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo, sicut distantia loci impedit effectum cœlestis corporis (non enim sol eumdem caloris effec-

que l'Ethiopie; de même la grossièreté de la matière, sa froideur ou sa chaleur, et d'autres dispositions du même genre, peuvent faire obstacle à l'action du corps céleste.

3° Bien que la cause qui empêche l'effet produit par une autre puisse être ramenée à un corps céleste comme à son principe, on ne sauroit dire que le concours ou le choc de ces deux causes puisse être ramené à un principe céleste, puisqu'il est fortuit, dans le sens que nous venons de dire.

QUESTION CXVI.

Du destin.

Nous porterons ensuite notre attention sur le destin.

Et à ce sujet quatre questions se présentent : 1° Y a-t-il un destin? 2° En quoi le destin consiste-t-il? 3° Est-il immuable? 4° Toutes choses sont-elles soumises au destin?

ARTICLE I.

Le destin est-il quelque chose?

Il paroît que le destin n'est rien. 1° Saint Grégoire, dans une Homélie sur l'Epiphanie, dit : « Loin de la réunion des fidèles cette pensée que le destin est quelque chose. »

2° Les choses qui arrivent par le destin ne sont pas imprévues; car saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, V, 9 : « Le mot destin (fatum) vient du mot parole (fari, fatum). De telle sorte que nous disons arrivées par le destin des choses qui d'avance ont été prononcées par un Etre qui les

---

tum habet in Dacia, quem habet in Æthiopia), ita et grossities materiæ, vel frigiditas, aut caliditas, aut alia hujusmodi dispositio, impedire potest effectum corporis cœlestis.

Ad tertium dicendum, quòd licèt causa impediens effectum alterius causæ reducatur in aliquod cœleste corpus sicut in causam, tamen concursus duarum causarum, cùm sit per accidens, non reducitur in causam cœlestem, ut dictum est.

QUÆSTIO CXVI.

De fato, in quatuor articulos divisa

Deinde considerandum est de fato.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° An fatum sit. 2° In quo sit. 3° Utrùm sit immobile. 4° Utrùm omnia subsint fato.

ARTICULUS I.

Utrùm fatum aliquid sit.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius in *Homil. Epiphaniæ :* « Absit à fidelium corporibus, ut fatum esse aliquid dicant. »

2. Præterea, ea quæ fato aguntur, non sunt improvisa; quia ut Augustinus dicit, V. *De Civit. Dei* (cap. 9), « fatum à fando dictum intelligimus, id est à loquendo: » ut ea fato fieri dicantur, quæ ab aliquo determinante sunt

détermine. Or les choses prévues ne sont ni fortuites ni casuelles. Donc les choses qui arrivent par le destin excluent l'idée de hasard ou de fortune.

Mais, au contraire, ce qui n'est pas ne peut être défini. Or Boëce, *De Consol.*, IV, 6, définit le destin comme il suit : « Le destin est cette disposition inhérente aux choses mobiles, et par laquelle la Providence les met toutes à leur rang. » Donc le destin est quelque chose (1).

(Conclusion. — En tant que tout ce qui se passe ici-bas est soumis à la divine Providence, comme ayant été ordonné et prononcé par elle, il faut admettre l'existence du destin.)

Dans les choses inférieures, il en est qui semblent provenir de la fortune ou du hasard. Il arrive quelquefois qu'on regarde comme fortuit ou casuel ce qu'on rapporte à certaines causes inférieures, tandis qu'en le rapportant à une cause supérieure, on voit que cela est l'objet d'une prévision spéciale. Ainsi deux serviteurs du même maître sont envoyés par lui vers le même lieu, chacun d'eux ignorant la mission de l'autre; leur rencontre, considérée par rapport aux serviteurs eux-mêmes, est fortuite, puisqu'elle arrive en dehors de leur intention; mais si on la rapporte au maître qui en a ainsi ordonné, elle n'est plus fortuite, mais prévue. Or il y a eu des hommes qui n'ont pas voulu ramener à une cause supérieure ce genre de choses accidentelles et fortuites, qui se passent dans cette région inférieure. Et ceux-là ont nié le destin et la providence, comme saint Augustin le rapporte de Cicéron; négation qui

(1) L'idée du destin avoit joué un si grand rôle dans les systèmes religieux ou mythologiques de l'antiquité payenne, certaines opinions astrologiques l'avoient tellement réveillée dans le moyen âge, qu'on ne doit pas s'étonner de voir saint Thomas traiter, avec assez d'étendue, une semblable question. Surtout, qu'on ne se scandalise pas d'avance de ce qu'il la résout affirmativement quant à l'existence même du destin. Une lecture attentive du corps de l'article dissipera complètement cette impression. Non content d'expliquer le destin d'une manière aussi rationnelle que chrétienne, le saint docteur réfute en passant les opinions qui confondoient ce mot avec celui de fatalité ou de nécessité. Il va même plus loin à la fin de l'article, puisqu'en se servant d'une expression de saint Augustin, il se montre disposé, suivant le conseil de ce Père, à effacer le nom du destin de la langue théologique.

---

ante prælocuta. Quæ autem sunt provisa, non sunt fortuita neque causalia. Si igitur res fato aguntur, excludentur casus et fortuna à rebus.

Sed contra : quod non est, non diffinitur. Sed Boetius in IV. *De consolat.* (prosa VI), diffinit fatum dicens, quòd « fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quæque nectit ordinibus. » Ergo fatum aliquid est.

(Conclusio. — In quantum omnia quæ hic aguntur, divinæ providentiæ subduntur, tanquam per eam ordinata, et quasi prælocuta, fatum rectè ponitur.)

Respondeo dicendum, quòd in rebus inferioribus videntur quædam à fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque, quòd aliquid ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale; quod tamen relatum ad causam aliquam superiorem, invenitur esse per se intentum. Sicut si duo servi alicujus domini mittantur ab eo ad eumdem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit præter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc præordinavit, non est casuale, sed per se intentum. Fuerunt igitur aliqui qui hujusmodi casualia et fortuita, quæ in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt. Et hi *fatum* et *providentiam* negaverunt, ut de Tullio Au-

s'élève contre ce que nous avons dit plus haut touchant la providence. D'autres ont voulu ramener à une cause supérieure, c'est-à-dire aux corps célestes, les choses accidentelles et fortuites qui se passent ici-bas, soit dans la nature, soit dans l'humanité. Et, selon cette opinion, le destin n'est autre chose que la disposition des astres sous laquelle chacun a été conçu ou est né. Mais une telle opinion ne sauroit être soutenue, et cela pour deux raisons : d'abord, en ce qui concerne les choses humaines, parce que nous avons déjà démontré que les actes humains ne sont pas soumis à l'action des corps célestes, si ce n'est par accident et d'une manière indirecte; tandis que la cause fatale, devant nécessairement disposer les choses soumises au destin, doit aussi, par là même, être la cause immédiate et directe de ce qui arrive ainsi. En second lieu, cette opinion est fausse pour toutes les choses qui arrivent par accident. Nous avons, en effet, dit ailleurs que ce qui est par accident, n'est pas à proprement parler, et n'est pas un. Or toute action de la nature a pour terme une chose une. Donc il est impossible qu'une chose qui n'est que par accident soit l'effet d'un principe ou agent naturel. Il n'est aucune force dans la nature, par exemple, qui puisse de soi faire qu'un homme voulant creuser une fosse trouve un trésor. Or il est évident qu'un corps céleste doit agir par manière de principe naturel, et que, par conséquent, ses effets sur le monde inférieur doivent également être naturels. Il est donc impossible qu'une certaine vertu active des corps célestes soit la cause de ce qui arrive ici-bas par accident, c'est-à-dire, d'une manière fortuite ou casuelle. D'où il faut conclure que ce qui arrive ici-bas par accident, soit dans les choses de la nature, soit dans les choses de l'humanité, doit être rapporté à une cause supérieure, qui prédispose tout, et qui n'est autre que la divine Providence; car rien n'empêche qu'une chose accidentelle ne soit saisie dans son entité ou unité par un certain intellect; sans cela aucun intellect ne pourroit former la proposition sui-

gustinus recitat in V. *De Civit. Dei*. Quod est contra ea quæ superiùs de providentia dicta sunt (qu. 22, art. 2). Quidam verò omnia fortuita et casualia quæ in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus, sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, id est in cœlestia corpora. Et secundùm hoc, fatum nihil aliud est quàm dispositio siderum, in qua quisque conceptus est vel natus. Sed hoc stare non potest, propter duo. Primò quidem, quantum ad res humanas, quia jam ostensum est, quòd humani actus non subduntur actioni cœlestium corporum, nisi per accidens et indirectè. Causa autem fatalis, cùm habeat ordinationem super ea quæ fato aguntur, necesse est quòd sit directè et per se causa ejus quod agitur. Secundò, quantum ad omnia quæ per accidens aguntur. Dictum est enim suprà (qu. 105, art. 6), quòd id quod est per accidens, non est propriè ens neque unum. Omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid unum. Unde impossibile est quòd id quod est per accidens, sit effectus per se alicujus naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quòd intendens fodere sepulchrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem quòd corpus cœleste agit per modum naturalis principii : unde et effectus ejus in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quòd aliqua virtus activa cœlestis corporis sit causa eorum quæ hic aguntur per accidens, sive à casu, sive à fortuna. Et ideo dicendum est, quòd ea quæ hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam causam præordinantem, quæ est providentia divina ; quia nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab

vante : « un homme creusant une tombe a trouvé un trésor. » Et de même que l'intellect peut comprendre cette proposition, de même il peut la réaliser; comme, par exemple, si l'on savoit où se trouve un trésor caché, et que l'on engageât un homme qui ne le sauroit pas à creuser là une fosse. Ainsi donc rien n'empêche que les choses qui arrivent ici-bas par accident, c'est-à-dire les choses que nous appelons casuelles ou fortuites, ne soient ramenées à une cause qui les dispose d'avance et dont l'action s'exerce par un intellect, et principalement par l'intellect divin. En effet, Dieu seul peut changer la volonté, ainsi que nous l'avons dit ailleurs; et par là même la disposition des actes humains, dont la volonté est le principe, ne sauroit être attribuée qu'à Dieu. En tant donc que tout ce qui se passe ici-bas est soumis à la divine Providence, et se trouve prédisposé et comme prononcé par elle, nous pouvons admettre le destin; quoique les saints Pères aient refusé d'employer ce mot, à raison de ceux qui en détournoient le sens pour l'appliquer à l'influence des astres. Voilà pourquoi saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, VI, 1 : « Si quelqu'un attribue les choses humaines au destin, parce qu'il appelle de ce nom la volonté même et la puissance de Dieu, qu'il garde son sentiment et qu'il corrige son expression. » C'est dans le même sens que saint Grégoire nie le destin.

De là résulte clairement la réponse à la première objection.

Je réponds à la seconde : Rien n'empêche qu'il y ait des choses fortuites et casuelles relativement aux causes prochaines; mais il ne sauroit y en avoir relativement à la divine Providence. Sous ce rapport, en effet, « rien n'arrive par hasard dans le monde, » comme le dit saint Augustin.

---

aliquo intellectu : alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem : « Fodiens sepulchrum invenit thesaurum. » Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere : sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulchrum. Et sic nihil prohibet ea quæ hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quæ per intellectum agat, et præcipuè intellectum divinum. Nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut suprà habitum est (1); et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet. Sic igitur, in quantum omnia quæ hic aguntur, divinæ providentiæ subduntur, tanquam per eam præordinata et quasi prælocuta, fatum ponere possumus; licèt hoc nomine sancti doctores (2) uti recusaverunt, propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant. Unde Augustinus dicit in VI. *De Civit. Dei* (cap. 1) : « Si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat; sententiam teneat, et linguam corrigat. » Et sic Gregorius fatum esse negat.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas; non tamen per comparationem ad divinam providentiam; sic enim « nihil temerè fit in mundo, » ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 34).

(1) Tum qu. 105, art. 4; tum qu. 106, art. 2; tum qu. 111, art. 2.

(2) Ut Ambrosius cùm *fatale decretum* repudiat, lib. *De arca Noe*, cap. 5; et Chrysostomus cùm à dæmone introductum et contrarium Deo dicit, Orat. II, de fato.

ARTICLE II.

Le destin est-il dans les choses créées?

Il paroît que le destin n'est pas dans les choses créées. 1° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, V, 1 : « La volonté même ou puissance de Dieu est ce qu'on nomme destin. » Mais la volonté et la puissance de Dieu résident en lui-même, et non dans les créatures. Donc le destin n'est pas dans les choses créées, mais en Dieu.

2° Le destin doit être considéré comme la cause des choses casuelles ou fortuites, ainsi que le mot même le dit. Or la cause universelle et essentielle des choses qui arrivent ici-bas par accident, c'est Dieu seul, ainsi que nous venons de le dire. Donc le destin est en Dieu, et non dans les choses créées.

3° Si le destin est dans les créatures, il y est comme substance ou comme accident. Or, dans l'un et l'autre cas, il faut qu'il se multiplie suivant le nombre même des créatures. Comme donc le destin est un, il ne paroît pas qu'il soit dans les créatures, mais bien en Dieu.

Mais le contraire est ainsi formulé par Boëce, *Consol.*, IV, 6 : « Le destin est une certaine disposition inhérente aux choses mobiles. »

(Conclusion. — Le destin est dans les choses créées en tant qu'elles sont ordonnées par Dieu en vue de certains effets à produire.)

Comme nous l'avons antérieurement expliqué, la divine Providence réalise ses volontés ou produit ses effets par des causes intermédiaires. La disposition de ces effets peut donc être considérée sous un double rapport : d'abord en tant qu'elle est en Dieu même; et alors cette disposition des effets se nomme Providence. Puis en tant que cette disposition se trouve dans les causes intermédiaires ou moyennes ordonnées par Dieu,

---

ARTICULUS II.

Utrùm fatum sit in rebus creatis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd fatum non sit in rebus creatis. Dicit enim Augustinus, V. *De Civit. Dei* (cap. 1 et 8), quòd « ipsa Dei voluntas vel potestas, fati nomine appellatur. » Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Præterea, fatum comparatur ad ea quæ fato aguntur ut causa, sicut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quæ hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut suprà dictum est. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

3. Præterea, si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens. Et quodcunque horum detur, oportet quòd multiplicetur secundùm creaturarum multitudinem. Cùm ergo fatum videatur esse unum tantùm, videtur quòd fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed contra est, quod Boetius dicit in IV. *De consolat.* (prosa VI, ut suprà), quòd « fatum est dispositio rebus mobilibus inhærens. »

(Conclusio. — Fatum est in causis creatis, in quantum ordinatæ sunt à Deo ad aliquos effectus producendos.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex prædictis patet (qu. 103, art. 6), divina providentia per causas medias suos effectus exequitur; potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo secundùm quòd est in ipso Deo; et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur *providentia*. Secundùm verò quòd prædicta ordinatio consideratur in mediis causis à Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic

en vue de certains effets à produire; et alors on la nomme destin (1). C'est ce qui fait dire à Boëce, dans l'endroit déjà cité : « Soit que certains esprits exécutent les volontés immuables de la divine Providence, soit que l'ame et la nature tout entière obéissent à ses ordres, soit que les mouvements des corps célestes, ou la puissance des anges, ou même les divers artifices des démons, soit même que toutes ces choses à la fois en soient les ministres, c'est ainsi que s'enchaîne la série des choses fatales ou fortuites. » Or nous avons traité de ces diverses influences suivant l'ordre des matières. Nous pouvons donc conclure maintenant que le destin est dans les choses créées en tant qu'elles sont ordonnées par Dieu en vue de certains effets à produire (2).

Je réponds aux arguments : 1° La disposition des causes secondes, appelée par saint Augustin enchaînement des causes, ne peut offrir l'idée de destin qu'en tant qu'elle dépend de Dieu. Ainsi, considérée comme cause, la puissance ou volonté de Dieu peut être nommée destin; mais le destin, dans son essence, c'est la disposition même ou l'enchaînement, c'est-à-dire, l'ordre des causes secondes.

2° Le destin peut être regardé comme cause dans la même proportion et pour le même motif que les causes secondes, dont l'enchaînement porte ce nom de destin.

3° Quand nous disons que le destin est une disposition, nous ne prenons pas ce dernier mot comme désignant en général une qualité, mais

(1) Nous sommes pleinement de l'avis du saint évêque d'Hippone; nous l'avouons ingénument, nous voudrions voir disparoître le mot destin de la langue chrétienne. Mais, il faut l'avouer aussi, un auteur, un théologien même a le droit absolu d'employer un mot, quand il a le soin d'en bien determiner la signification, et quand cette signification n'a rien qui ne soit parfaitement juste, parfaitement orthodoxe. On voit maintenant si la pensée de saint Thomas est dans ces conditions. On en jugera de même, lorsqu'il ira, dans l'article suivant, jusqu'à parler d'un destin immuable.

(2) Ainsi donc, le destin admis par notre saint auteur se confond dans sa source, dans son principe essentiel, avec la notion même de la Providence : on ne doit y voir que l'enchaînement et les effets des causes secondes, obéissant toutes, dans leur action, aux lois que Dieu lui-même leur a posées. Saint Augustin donne absolument la même explication en plusieurs endroits de ses ouvrages; mais en particulier, *De Civit. Dei*, V, 1, 8 et 9, et, *De Trin.*, III, 8 et 9.

---

habet rationem *fati*. Et hoc est quod Boetius dicit, IV. *De consolat.* (ubi suprà) : « Sive famulantibus quibusdam providentiæ divinæ spiritibus fatum exercetur, seu animâ, seu totâ inserviente naturâ, sive cœlestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu dæmonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur. » De quibus omnibus per singula in præcedentibus dictum est (qu. 104, art. 2, et qu. 111, art. 2). Sic ergo est manifestum quòd fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatæ à Deo ad aliquos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus *seriem causarum* nominat, non habet rationem fati, nisi secundùm quòd dependet à Deo. Et ideo, causaliter Dei potestas, vel voluntas, dici potest *fatum*; essentialiter verò fatum est ipsa dispositio seu series (id est ordo) causarum secundarum.

Ad secundum dicendum, quòd in tantum fatum habet rationem causæ, in quantum et ipsæ causæ secundæ, quarum ordinatio *fatum* vocatur.

Ad tertium dicendum, quòd fatum dicitur dispositio, non quæ est in genere qualitatis, sed secundùm quòd dispositio designat ordinem,

bien comme exprimant un ordre, une relation, et non une substance. Cet ordre, si nous le considérons relativement à son principe, est un, et pour ce motif on dit qu'il n'y a qu'un destin; et si nous le considérons par rapport aux effets, ou bien par rapport aux causes intermédiaires, il est multiple; c'est dans ce sens que le poète dit : « Vos destins vous entraînent. »

ARTICLE III.

Le destin est-il immuable?

Il paroît que le destin n'est pas immuable. 1° Boëce dit, *De Consol.*, IV: « Ce que le raisonnement est à l'intellect, ce qui se produit à ce qui existe, le temps à l'éternité, la circonférence au centre, la marche mobile du destin l'est à l'immuable simplicité de la Providence. »

2° Le Philosophe dit, *Topic.*, II, 3 : « Quand nous sommes en mouvement, tout ce qui est en nous se meut. » Or le destin est une disposition inhérente aux choses mobiles, suivant l'expression déjà citée de Boëce. Donc le destin n'est pas immuable.

3° Si le destin est immuable, les choses soumises au destin doivent arriver d'une manière immuable et nécessaire. Mais ce sont les choses les plus contingentes qui sont attribuées au destin. Donc, si le destin étoit immuable, il n'y auroit rien de contingent dans les choses, tout arriveroit par nécessité.

Mais Boëce dit, au contraire, dans le passage reproduit plus haut : « Le destin est une disposition immuable. »

(Conclusion. — Le destin, considéré par rapport aux choses secondes, n'est pas immuable; mais considéré par rapport à la divine Providence, il est immuable et soumis à une nécessité non absolue, mais conditionnelle.)

---

qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo, si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus, et sic dicitur unum fatum; si autem consideretur per relationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur. Per quem modum Poeta dixit : « Te tua fata trahunt (1). »

ARTICULUS III.

Utrùm fatum sit mobile.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd fatum non sit immobile. Dicit enim Boetius in IV. *De consolat.* (ut suprà) : « Uti est ad intellectum, ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad æternitatem, tempus; ad punctum medium, circulus : ita est fati series mobilis ad providentiæ stabilem simplicitatem. »

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in II *Topic.* (cap. 3) : « Motis nobis moventur ea quæ in nobis sunt. » Sed fatum est « dispositio inhærens rebus mobilibus, » ut Boetius dicit (ut suprà). Ergo fatum est mobile.

3. Præterea, si fatum est immobile, ea quæ subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maximè videntur esse contingentia quæ fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

Sed contra est, quod Boetius dicit (ubi suprà), quòd « fatum est immobilis dispositio. »

(Conclusio. — Fatum secundùm considerationem secundarum causarum, mobile est, sed secundùm quod subest divinæ providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis sed conditionatæ.)

(1) Vel *Æneidos* V, vers. 509 : *Quò fata trahunt, retrahuntque, sequamur.* Præter illud

La disposition des causes secondes, disposition que nous appelons destin, peut être considérée de deux manières : d'abord quant aux causes secondes elles-mêmes, en tant qu'elles sont ainsi disposées ou ordonnées; puis quant à leur rapport avec le premier principe par lequel elles sont ordonnées, c'est-à-dire, par rapport à Dieu. Quelques-uns ont prétendu que la série même ou disposition des causes secondes étoit nécessaire de soi, de telle sorte que tout arriveroit nécessairement, par la raison que tout effet a une cause et que, la cause posée, il faut nécessairement que l'effet arrive. Mais cela est évidemment faux, d'après ce que nous avons dit ailleurs, question onzième, art. 5 et 6. D'autres, au contraire, ont prétendu que le destin n'étoit pas immuable, même en tant qu'il dépend de la divine Providence. Voilà pourquoi les Egyptiens disoient que le destin pouvoit être changé par certains sacrifices, comme le dit saint Grégoire de Nysse. Mais cela se trouve réfuté d'avance comme contraire à l'immutabilité de la Providence divine. Aussi faut-il en revenir à dire que le destin, considéré dans les causes secondes, n'est pas immuable, et que, considéré dans la volonté de la divine Providence, il est immuable et soumis à une nécessité non absolue, mais conditionnelle, pourvu qu'on entende toutefois que la condition à laquelle il est soumis est vraie ou nécessaire : si Dieu a prévu qu'une chose doit être, cette chose sera. Aussi Boëce, après avoir dit que la série ou disposition établie par le destin n'étoit pas immuable, ajoute bientôt après : « Mais cette série, tirant son origine de l'immuable Providence, doit nécessairement être elle-même immuable. »

Et de là résulte clairement la réponse aux objections.

Respondeo dicendum, quòd dispositio secundarum causarum, quam *fatum* dicimus, potest dupliciter considerari. Uno modo secundùm ipsas causas secundas, quæ sic disponuntur, seu ordinantur; alio modo per relationem ad primum principium, à quo ordinantur, scilicet Deum. Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundùm se necessariam, ita quòd omnia ex necessitate contingerent, propter hoc quòd quilibet effectus habet causam, et causa posita necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum, per ea quæ suprà dicta sunt (qu. 115, art. 6). Alii verò è contrario posuerunt fatum esse mobile, etiam secundùm quòd à divina providentia dependet. Unde Ægyptii dicebant quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit. Sed hoc suprà exclusum est, quia immobilitati divinæ providentiæ repugnat. Et ideo dicendum est quòd fatum, secundùm considerationem secundarum causarum, mobile est, sed secundùm quòd subest divinæ providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ; secundùm quòd dicimus hanc conditionalem esse veram vel necessariam : « Si Deus præscivit hoc futurum, erit. » Unde cùm Boetius (ubi suprà) dixisset fati seriem esse mobilem, post pauca subdit : « Quæ cùm ab immobilis providentiæ proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est. »

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Senecæ, quod usurpat etiam Augustinus, *De Civit. Dei*, lib. V, cap. 8 : *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt;* et similia passim occurrentia quæ *fatum* in plurali usurpant.

ARTICLE IV.

Toutes choses sont-elles soumises au destin?

Il paroît que toutes choses sont soumises au destin. 1° Boëce, dans l'endroit cité, s'exprime ainsi : « La série du destin fait mouvoir le ciel et les astres, gouverne les éléments les uns par les autres, et les transforme par des changements réciproques; elle renouvelle, par la reproduction des mêmes germes et des mêmes semences, tout ce qui naît et meurt; elle étreint, par un enchaînement indissoluble de causes, les actes et les idées des hommes. » On ne sauroit donc rien indiquer qui ne soit soumis à la série du destin.

2° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, V, 1 et 8 : « Le destin est quelque chose en tant qu'il se rapporte à la volonté et à la puissance de Dieu. » Or la volonté de Dieu est la cause de tout ce qui arrive, comme le dit le même saint Augustin, *De Trinit.*, III. Donc toutes choses sont soumises au destin.

3° Le destin est, d'après Boëce, « une disposition inhérente aux choses mobiles. » Or toutes les créatures sont mobiles ou sujettes au changement, Dieu seul est immuable, comme nous l'avons établi dans le Traité de Dieu. Donc toutes les créatures sont soumises au destin.

Mais Boëce dit formellement le contraire dans le livre que nous avons déjà plusieurs fois cité : « Il est des choses qui, placées sous l'action de la Providence, sont supérieures à la série du destin. »

(Conclusion. — Le destin étant la disposition des causes secondes pour des effets prévus par Dieu, ce que Dieu fait immédiatement ne peut être soumis au destin, cela seul lui est soumis qui dépend des causes secondes.)

Le destin, comme nous l'avons déjà dit, est la disposition établie dans les causes secondes pour des effets que Dieu a prévus. Tout ce qui, par

---

ARTICULUS IV.

Utrùm omnia fato subdantur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd omnia fato subdantur. Dicit enim Boetius in IV. *De consolat.* (ubi suprà) : « Series fati cœlum ac sidera movet, elementa in se invicem temperat, et alterna format transmutatione. Eadem nascentia occidentiaque omnia per similes fœtuum seminumque renovat progressus. Hæc actus formasque hominum indissolubili causarum connexione constringit. » Nihil ergo excipi videtur quòd sub fati serie non contineatur.

2. Præterea, Augustinus dicit in V. *De Civit. Dei*, quòd « fatum aliquid est, secundùm quòd ad voluntatem et potestatem Dei refertur. » Sed voluntas Dei est causa omnium quæ fiunt, ut Augustinus dicit in III. *De Trin.* Ergo omnia subduntur fato.

3. Præterea, fatum secundùm Boetium (ut suprà), est « dispositio rebus mobilibus inhærens. » Sed omnes creaturæ sunt mutabiles, et solus Deus verè immutabilis, ut suprà habitum est (qu. 9, art. 1 et 2). Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed contra est, quod Boetius dicit in IV. *De consolat.* (prosa V, ut suprà), quòd « quædam quæ sub providentia locata sunt, fati seriem superant. »

(Conclusio. — Cùm fatum sit ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus prævisos, ea quæ à Deo immediatè fiunt, non subduntur fato, sed ea sola et omnia quæ subduntur secundis causis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2), fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus prævisos. Quæcunque igitur causis secundis subduntur,

conséquent, est soumis aux causes secondes, est également soumis au destin. Mais les choses qui sont immédiatement faites par Dieu n'étant pas soumises aux causes secondes, ne le sont pas non plus au destin ; ainsi la création du monde, la glorification des substances spirituelles, et autres choses de même nature. C'est ce qui fait dire à Boëce que « les choses les plus rapprochées de la Divinité sont stables et supérieures à la mobilité du destin. » D'où il suit également que plus une chose s'éloigne de la pensée suprême, et plus elle se trouve impliquée dans les nœuds du destin, par la raison qu'elle est plus soumise à la nécessité des causes secondes.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les choses dont il est ici question sont faites par Dieu au moyen des causes secondes. Elles rentrent donc dans la série du destin ; mais cela ne s'applique pas à toutes les autres choses, comme nous l'avons déjà dit.

2° Le destin se rapporte à la volonté et à la puissance de Dieu comme à son premier principe. Par conséquent, tout ce qui est soumis à la volonté ou à la puissance divine n'est pas, par cela même, soumis au destin.

3° Quoique toutes les créatures soient mobiles ou sujettes au changement sous certains rapports, il en est parmi elles qui ne procèdent pas de causes créées et changeantes ; et celles-là ne sont pas soumises au destin.

QUESTION CXVII.

De ce qui concerne l'action de l'homme.

Nous avons à étudier ce qui concerne l'action de l'homme, en tant qu'il est composé d'une créature spirituelle et d'une créature corporelle.

---

ea subduntur et fato. Si qua verò sunt, quæ immediatè à Deo fiunt, cùm non subdantur secundis causis, non subduntur fato : sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia hujusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit (ubi suprà), quòd « ea quæ sunt primæ divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt. » Ex quo etiam patet, quòd « quantò aliquid longiùs à prima mente discedit, nexibus fati majoribus implicatur ; » quia magis subjicitur necessitati secundarum causarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia illa quæ ibi tanguntur, fiunt à Deo mediantibus causis secundis ; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei, sicut ad primum principium. Unde non oportet quòd quicquid subjicitur voluntati divinæ vel potestati, subjiciatur fato, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis omnes creaturæ sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquæ earum non procedunt à causis creatis mutabilibus. Et ideo non subjiciuntur fato, ut dictum est.

QUÆSTIO CXVII.

De pertinentibus ad hominis actionem, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali et corporali creatura. Et primò considerandum est de actione hominis;

Il faut considérer d'abord l'action de l'homme proprement dite; puis la propagation de l'homme par l'homme.

Sur le premier point quatre questions se présentent : 1° Un homme peut-il en instruire un autre et produire en lui la science ? 2° Un homme peut-il instruire un ange ? 3° Un homme, par la puissance de son ame, peut-il changer la matière corporelle ? 4° Une ame séparée peut-elle imprimer aux corps un mouvement local ?

ARTICLE I.

Un homme peut-il en enseigner un autre?

Il paroît qu'un homme ne peut pas en enseigner un autre. 1° Le Seigneur dit, en effet, *Matth.*, XXIII, 8 : « Ne vous laissez pas appeler maître. » Ou bien, comme dit la Glose interlinéaire : « Ne transportez pas à un homme un honneur divin. » Il appartient donc uniquement à Dieu d'être maître. Or le propre du maître, c'est d'enseigner. Donc l'homme ne peut pas enseigner, cela n'appartient qu'à Dieu.

2° Si un homme en enseigne un autre, cela ne peut être qu'en tant que, par sa propre science, il produit la science dans un autre. Or, la qualité en vertu de laquelle un être agit pour former son semblable, doit être une qualité active. Donc il suit de là que la science est une qualité active, comme par exemple la chaleur.

3° Pour la science il faut la lumière intelligible et l'espèce de la chose connue. Or un homme ne peut produire ni l'une ni l'autre dans un autre homme. Donc il ne peut pas l'enseigner en lui donnant la science.

4° Le maître ne fait rien à l'égard de son disciple que lui présenter certains signes, c'est-à-dire, lui représenter certaines choses ou par la

---

secundò, de propagatione hominis ex homine.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam. 2° Utrùm unus homo possit docere angelum. 3° Utrùm homo per virtutem suæ animæ possit immutare materiam corporalem. 4° Utrùm anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

ARTICULUS I.

Utrùm unus homo possit alium docere.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus, *Matth.*, XXIII : « Nolite vocari Rabbi. » Ubi dicit Glossa (interlin.) Hieronymi : (2) « Ne divinum honorem hominibus tribuatis. » Esse ergo magistrum pertinet propriè ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere; sed hoc est proprium Dei.

2. Præterea, si homo alium docet, hoc non est nisi in quantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quòd scientia sit qualitas activa sicut et calor.

3. Præterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile et species rei intellectæ. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Præterea, doctor nihil agit ad discipulum, nisi quòd proponit ei quædam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed pro-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 75; et qu. 11, de verit., art. 1; et *Opusc.* XIX, cap. 5; et *Matth.*, XXIII, col. 5; et *ad Rom.*, I, lect. 6, col. 6.

(2) Perperàm priùs ex Hieronymo notabatur.

parole ou par le geste. Or un homme ne sauroit, par des signes, en enseigner un autre de façon à produire en lui la science. Ce qu'il présente, en effet, à son disciple, est le signe ou bien d'une chose connue, ou bien d'une chose inconnue. Si c'est d'une chose connue, celui à qui un tel signe est proposé possède donc déjà la science, et ne l'acquiert pas de son maître. Si c'est le signe d'une chose inconnue, il ne peut y rien connoître ni rien apprendre par ce moyen. C'est comme si l'on parloit grec à un homme qui ne connoît que le latin; il ne pourroit rien apprendre par le moyen d'une langue inconnue. Ainsi un homme qui en instruit un autre ne peut, en aucune façon, produire en lui la science.

Mais le contraire est clairement exprimé par l'Apôtre, quand il dit, I. *Tim.*, II, 7 : « C'est pour cela que j'ai été établi prédicateur et apôtre, docteur des nations dans la foi et la vérité (1). »

(Conclusion. — Un homme peut en enseigner un autre ou bien en lui fournissant des secours qui le conduisent à la connoissance d'une vérité qu'il ignoroit, ou bien en fortifiant son intelligence, afin qu'il puisse mieux tirer les conclusions de leurs principes.)

Les opinions ont varié sur ce point. Averrhoës, d'une part, a prétendu, comme nous l'avons déjà dit, qu'il n'y avoit qu'un seul intellect possible ou passif pour tous les hommes. Il suivoit de là naturellement que tous les hommes doivent avoir les mêmes espèces intelligibles. Partant de ce

(1) La transmission de la science, cette lumière intellectuelle, par le ministère de l'enseignement, est assurément un des traits les plus mystérieux, mais aussi les plus beaux et les plus nobles qui distinguent l'être humain. On conçoit que toute philosophie ait cherché à pénétrer le secret d'une telle influence. Saint Thomas expose les divers systèmes connus avant lui, les réfute, et puis donne son explication qui n'est, comme presque toujours, qu'un développement raisonné, ou bien un perfectionnement des idées émises par Aristote. Mais le développement présenté ici par le docteur angélique peut donner lieu à des observations importantes et curieuses sur l'éducation des enfants. On jugera sans peine que l'étendue peu ordinaire de cet article est bien justifiée par l'importance du sujet. Ce n'est pas sans raison, en outre, que le saint docteur place l'enseignement en tête des diverses actions que l'homme peut exercer sur l'homme; toutes les autres sont dominées par celle-là, s'y trouvent même renfermées : modifier l'intelligence, c'est-à-dire les idées, c'est toujours modifier les sentiments, et, par suite, les mœurs; ce qui entraîne évidemment le caractère tout entier de la vie.

---

ponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam; quia aut proponit signa rerum notarum, aut rerum ignotarum. Si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, jam habet scientiam, et eam non acquirit à magistro. Si autem rerum ignotarum, per hujusmodi signa nihil addiscit : sicut si aliquis proponeret alicui latino verba græca, quorum significationem ignoraret; per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest alium docendo scientiam in eo causare.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, I. *ad Timoth.*, III : « In quo positus sum ego prædicator et apostolus, doctor gentium in fide et veritate (1). »

(Conclusio. — Potest unus homo alium docere, vel proponendo ei auxilia quibus manuducatur in cognitionem veritatis ignotæ, vel confortando ejus intellectum, quo possit ex principiis conclusiones deducere.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc diversæ fuerunt opiniones. Averrhoes enim in Commentario III. *De anima*, posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut suprà dictum est (qu. 76, art. 2). Et ex hoc sequebatur quòd eædem species intelligibiles sint

(1) Nec tantùm ibi, sed et passim hoc ipsum insinuat.

principe, ce philosophe ne veut pas qu'un homme, par son enseignement, produise dans un autre homme une science différente de celle qu'il a lui-même; selon lui, celui qui enseigne ne fait que communiquer identiquement sa propre science, dans ce sens qu'il excite son disciple à disposer convenablement dans son ame les images ou fantômes, afin que la perception intelligible se produise en lui. Il y a dans cette opinion quelque chose de vrai, c'est que la science du disciple et celle du maître sont réellement la même science, si l'on considère la vérité identique de la chose sue; car c'est la même vérité qui est connue par le disciple et par le maître. Mais en tant que cette opinion suppose qu'il n'y a qu'un intellect possible et les mêmes espèces intelligibles pour tous les hommes, que ces espèces ne diffèrent que par la différence des images, elle est fausse, comme nous l'avons démontré ailleurs. L'autre opinion est celle des platoniciens, qui prétendent que la science est primitivement gravée dans nos ames par une participation des formes séparées, ainsi que nous l'avons également exposé plus haut. Seulement l'ame, par son union avec le corps, est empêchée de voir clairement les choses dont elle possède la science. D'après cela le disciple n'acquiert pas de son maître une science nouvelle, il en reçoit seulement une impulsion qui le porte à considérer les choses qu'il savoit déjà, de telle sorte qu'apprendre n'est pas autre chose que se souvenir. C'est dans le même sens que les agents naturels, suivant ces mêmes philosophes, disposent la matière à recevoir les formes qu'elle acquiert, mais qui lui sont imprimées par une sorte de participation des formes séparées. Mais à cela nous disons que l'intellect possible de l'ame humaine, comme nous l'avons démontré ailleurs, est purement en puissance par rapport aux choses intelligibles; ce qu'Aristote dit également, *De anima*, III, 34. D'après cela, le maître produit la science dans l'esprit du disciple en le faisant

---

omnium hominum. Et secundùm hoc ponit quòd unus homo per doctrinam non causat scientiam in altero aliam ab ea quam ipse habet, sed communicat ei eamdem scientiam quam ipse habet, per hoc quòd movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua ad hoc quòd sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quæ quidem opinio quantum ad hoc vera est, quòd est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundùm veritatem rei scitæ. Eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quòd ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solùm secundùm diversa phantasmata, falsa est ejus opinio, ut suprà habitum est (qu. 76, art. 1). Alia est opinio platonicorum, qui posuerunt quòd scientia inest à principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut suprà habitum est (qu. 84, art. 3 et seq.). Sed anima ex unione corporis impeditur ne liberè possit considerare ea quorum scientiam habet. Et secundùm hoc discipulus à magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet, ut sic addiscere nihil aliud sit quàm reminisci. Sic etiam ponebant quòd agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc suprà ostensum est (qu. 79, art. 2), quòd intellectus possibilis animæ humanæ est in potentia pura ad intelligibilia, secundùm quod etiam Aristoteles dicit in III. *De anima* (text. 34). Et ideo aliter dicendum est, quòd docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de po-

passer de la puissance à l'acte, ainsi que l'explique le même Aristote.

Pour mettre cette proposition dans tout son jour, il faut remarquer d'abord que parmi les effets provenant d'un principe extérieur, il en est qui proviennent uniquement de ce principe extérieur, comme par exemple la forme d'un édifice, forme que l'art seul imprime à la matière. Il est aussi des effets qui tantôt proviennent d'un principe extérieur, et tantôt d'un principe intérieur; ainsi la santé est quelquefois rendue au malade par un principe extérieur, à savoir par l'art du médecin, et quelquefois par un principe intérieur, quand le malade est guéri par les forces de la nature. Or dans ces derniers effets il y a deux choses à remarquer : d'abord c'est que l'art imite la nature dans ses procédés : la nature, en effet, guérit le malade en altérant, maîtrisant et chassant la matière qui causoit la maladie; l'art fait de même. La seconde chose à observer, c'est que le principe extérieur, c'est-à-dire l'art, n'intervient pas comme agent principal, mais bien comme un auxiliaire de l'agent principal, à savoir du principe intérieur; il le fortifie, il lui fournit des instruments et des secours à l'aide desquels la nature puisse produire l'effet voulu. Ainsi donc le médecin vient en aide à la nature, il lui fournit les aliments et les remèdes les plus appropriés à la fin que la nature se propose. La science est également acquise par l'homme, soit au moyen du principe intérieur, comme cela arrive chez celui qui découvre certaines parties de la science, soit à l'aide du principe extérieur, comme cela a lieu dans celui qu'on instruit. Il y a dans tout homme, plus ou moins, le principe de la science; c'est la lumière de l'intellect-agent, lumière par laquelle on connoît naturellement et de prime-abord certains principes universels de toutes les sciences. Or, quand un homme applique ces principes universels à certaines choses particulières dont le sens lui fournit ou la mémoire ou l'impression, c'est par lui-même alors qu'il acquiert la science

---

tentia in actum, sicut dicitur in VIII. *Physic.* (text. 32).

Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantùm, sicut forma domûs causatur in materia solùm ab arte; aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinæ, quandoque autem ab interiori principio, ut cùm aliquis sanatur per virtutem naturæ; et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primum quidem, quòd ars imitatur naturam in sua operatione : sicut enim natura sanat infirmum, alterando, dirigendo et expellendo materiam quæ causat morbum; ita et ars. Secundum attendendum est, quòd principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadjuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus natura utatur ad effectum producendum : sicut medicus confortat naturam et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam, scientiam acquirit, et à principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectûs agentis, per quod cognoscuntur statim à principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum. Cùm autem aliquis hujusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum

des choses qu'il ignoroit, en allant du connu à l'inconnu. Aussi tout maître s'appuie-t-il sur ce que son disciple connoît déjà pour le conduire à la science de ce qu'il ignore, suivant cette parole du Philosophe : « Toute science et toute discipline viennent d'une notion préexistante. » Or le maître conduit l'esprit de son disciple des choses qu'il connoît déjà à celles qu'il ignore, par un double moyen. D'abord il lui fournit certains secours ou instruments dont l'intellect puisse se servir pour acquérir la science; ainsi en lui présentant certaines propositions moins universelles, telles néanmoins que le disciple peut les comprendre d'après celles qu'il connoît déjà; ou bien en lui proposant quelques exemples sensibles, soit par similitude, soit par opposition, et autres semblables, à l'aide desquels l'intellect est comme amené à la connoissance de la chose ignorée. En second lieu, le maître fortifie l'intelligence du disciple, non, certes, par l'influence active d'une sorte de nature supérieure, dans le sens de ce que nous avons dit ailleurs touchant les illuminations qui nous viennent par les anges; car tous les intellects humains appartiennent au même ordre et sont soumis aux mêmes lois naturelles; mais bien en tant qu'il coordonne, en faveur de son disciple, les principes qui conduisent aux conclusions; car peut-être l'esprit du disciple n'auroit-il pas une force synthétique suffisante pour saisir ainsi le rapport des conséquences aux principes. Voilà pourquoi le Philosophe appelle la démonstration « un syllogisme qui fait savoir. » C'est ainsi que celui qui enseigne fait parvenir son auditeur à la science.

Je réponds aux arguments : 1° Ainsi que nous l'avons deja dit, l'homme qui enseigne ne donne qu'un secours extérieur, comme le médecin qui guérit. Et comme la nature intérieure est la cause principale de la guérison, de même la lumière intérieure de l'intellect est la principale cause de la science. Et l'une et l'autre de ces deux forces viennent de Dieu. Voilà pourquoi le Livre qui a dit : « C'est Lui qui guérit toutes

---

quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quæ discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat; secundùm quod dicitur in I. *Poster.* (cap. 1), quòd « omnis doctrina et omnis disciplina ex præexistenti fit cognitione. » Ducit autem magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primò quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam, putà cùm proponit ei aliquas propositiones minùs universales, quas tamen ex præcognitis discipulus dijudicare potest; vel cùm proponit ei aliqua sensibilia exempla, ut similia, vel opposita, vel aliqua hujusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Alio modo cùm confortat intellectum addiscentis, non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturæ, sicut suprà dictum est (qu. 106, art 1, et qu. 111, art. 1), de angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturæ; sed in quantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui fortè per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in I. *Poster.* (text. 5), quòd « demonstratio est syllogismus faciens scire. » Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

Ad primum ergo dicendum, quòd (sicut jam dictum est), homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans. Sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectûs est principalis causa scientiæ. Utrumque autem horum est

tes infirmités; » dit également : « C'est lui qui enseigne à l'homme la science. » Et cela parce que « sa lumière est imprimée sur notre front » et que cette lumière doit nous révéler toutes choses.

2° L'homme qui enseigne ne produit pas la science dans l'esprit du disciple à la manière d'un agent naturel, comme le prétend Averrhoës. Il n'est donc pas nécessaire que la science soit une qualité active; elle est un principe par lequel l'homme est dirigé dans ses opérations.

3° Le maître ne produit pas assurément la lumière intelligible dans son disciple, ni même d'une manière directe les espèces intelligibles; mais, par son enseignement, il excite le disciple à former en lui-même des conceptions intelligibles par la force de son propre intellect et avec le secours des signes qui lui sont extérieurement présentés.

4° Le maître ne propose à son disciple que des signes représentant certaines choses connues en général et d'une manière plus ou moins confuse; ces choses ne sont pas connues en particulier et d'une manière distincte. Aussi quand un homme acquiert une science par lui-même, on ne peut pas dire qu'il s'instruit lui-même ou qu'il est son propre maître; car il ne possède pas préalablement une science complète, telle qu'elle est requise dans un maître.

ARTICLE II.

Les hommes peuvent-ils enseigner les anges?

Il paroît que les hommes peuvent enseigner les anges. 1° L'Apôtre dit, *Ephes.*, III, 10 : « Il faut que les Principautés et les Puissances, qui sont dans les cieux, connoissent par l'Eglise la sagesse multiforme de Dieu. » Donc les anges apprennent quelque chose par les hommes.

2° Les anges supérieurs, qui sont immédiatement illuminés par Dieu

---

à Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur : « Qui sanat omnes infirmitates tuas, » ita de eo dicitur : « Qui docet hominem scientiam; » in quantum « lumen vultus ejus super nos signatur, » per quod nobis omnia ostenduntur.

Ad secundum dicendum, quòd doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averrhoes objicit (lib. III. *De anima*, text. 5). Unde non oportet quòd scientia sit qualitas activa, sed est principium, quo aliquis dirigitur in operando.

Ad tertium dicendum, quòd magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directè species intelligibiles; sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quòd ipse per virtutem sui intellectûs formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exteriùs.

Ad quartum dicendum, quòd signa quæ magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione, sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione. Et ideo, cùm quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister, quia non præexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

ARTICULUS II.

Utrùm homines possint docere angelos.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd homines possint docere angelos. Dicit enim Apostolus, *ad Ephes.*, III : « Ut innotescat Principibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei. » Sed Ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo angelis per homines aliqua innotescunt.

2. Præterea, angeli superiores, qui imme-

touchant les choses divines, peuvent instruire les anges inférieurs, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Or il est des hommes qui sont immédiatement illuminés par la parole de Dieu touchant les choses divines, comme cela se voit surtout dans les apôtres, d'après ces paroles de saint Paul, *Hebr.*, I, 2 : « Dans ces derniers temps, il nous a parlé par son Fils. » Donc il est des hommes qui ont pu enseigner les anges.

3° Les anges inférieurs sont réellement éclairés par les anges supérieurs. Or il est des hommes supérieurs à certains anges, puisqu'ils sont élevés aux rangs les plus sublimes de ces esprits purs, comme le dit saint Grégoire dans une de ses *Homélies*. Donc certains anges inférieurs peuvent être instruits par quelques hommes, touchant les choses divines.

Mais le contraire est ainsi exprimé par saint Denis, *De div. Nom.*, IV : « Toutes les illuminations divines sont transmises aux hommes par le ministère des anges. » Donc les anges ne sont pas instruits des choses divines par les hommes.

(Conclusion. — De même que les anges inférieurs ne peuvent pas illuminer les anges supérieurs, de même les hommes encore voyageurs ici-bas ne peuvent, en aucune façon, illuminer un ange quelconque, quoiqu'ils puissent lui parler.)

Il est vrai, comme nous l'avons exposé plus haut, que les anges inférieurs peuvent parler aux anges supérieurs en leur manifestant leurs pensées ; mais, touchant les choses divines, jamais les esprits supérieurs ne sont illuminés par les inférieurs. Or il est évident que les premiers entre les hommes sont subordonnés aux derniers des anges, de la même manière que ceux-ci sont subordonnés aux anges supérieurs. Cela résulte clairement de cette parole du Sauveur, *Matth.*, XI, 11 : « Parmi les enfants des hommes, il n'en a pas paru de plus grand que Jean-Baptiste ; mais celui qui est le plus petit au royaume des cieux est plus grand que lui. » Ainsi donc, les anges ne sont jamais illuminés par les hommes,

---

diatè de divinis à Deo illuminantur, inferiores angelos instruere possunt, ut suprà dictum est. Sed aliqui homines immediatè de divinis per Dei verbum sunt instructi ; sicut maximè patet de apostolis, secundùm illud *ad Hebr.*, I : « Novissimè diebus istis locutus est nobis in Filio. » Ergo aliqui homines aliquos angelos docere potuerunt.

3. Præterea, inferiores angeli à superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus angelis, cùm ad supremos ordines angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quadam homilia (scilicet Homilia III *in Evang.*). Ergo aliqui inferiores angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « omnes divinæ illuminationes perferuntur ad homines mediantibus angelis. » Non ergo angeli instruuntur per homines de divinis.

(Conclusio. — Quemadmodum angeli inferiores nequeunt illuminare superiores, ita homines viatores nullos omnino angelos illuminare possunt, quamvis eis loquantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà habitum est (qu. 107, art. 2), inferiores angeli loqui quidem possunt superioribus angelis, manifestando eis suas cogitationes ; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem quòd eo modo quo inferiores angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis angelorum. Quod patet per id quod Dominus dicit, *Matth.*, XI : « Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista ; sed qui minor est in regno cœlorum, major est illo. » Sic igitur

touchant les choses divines. Les hommes, toutefois, peuvent manifester aux anges, par une sorte d'entretien, les pensées de leur cœur, puisqu'il n'appartient qu'à Dieu de sonder les secrets des cœurs (1).

Je réponds aux arguments : 1° Voici comment saint Augustin explique le passage cité de l'Apôtre, *Super Gen. ad lit.*, V, 19 : « L'Apôtre venoit de dire : Dieu m'a confié, à moi le dernier des saints, la mission de révéler à tous quelle est l'économie du sacrement caché en Dieu depuis l'origine des siècles. Mais ce sacrement n'étoit pas tellement caché que les Principautés et les Puissances, d'après l'ordre de cette Eglise qui réside dans les cieux, ne connussent déjà ce mystère, c'est-à-dire la sagesse multiforme de Dieu. » C'est comme si l'Apôtre disoit : « Ce sacrement étoit sans doute caché aux hommes; mais il ne l'étoit pas à cette Eglise céleste, dont les Principautés et les Puissances font partie; ce sacrement lui étoit connu depuis l'origine des siècles et non auparavant; car l'Eglise a d'abord existé là où, après la résurrection, doit être recueillie l'Eglise formée par les hommes. » On pourroit dire encore que « ce qui est caché, non-seulement les anges peuvent le voir en Dieu, mais qu'ils le découvrent encore quand la pensée de Dieu se réalise et se manifeste au dehors. » C'est ce que saint Augustin ajoute dans le même endroit. Ainsi donc, pendant que les mystères du Christ et de l'Eglise étoient accomplis par le ministère des apôtres, les anges ont connu, touchant ces mystères, certaines choses qui leur étoient restées cachées. Et, de cette manière, on peut comprendre cette parole de saint Jérôme : « Par la prédication des apôtres, les anges ont appris certains mystères. » C'est par la raison

(1) En partant des notions établies dans le traité des anges d'abord, puis dans celui de l'ame humaine, il est évident que la question abordée ici par saint Thomas ne pouvoit recevoir une solution différente. Un ange inférieur ne pouvant pas illuminer, c'est-à-dire enseigner un ange supérieur, à plus forte raison l'homme doit-il être hors d'état d'enseigner l'ange. Mais, la nature humaine étant devenue, par suite du mystère de l'Incarnation, l'objet spécial et privilégié des opérations divines, il faut admettre aussi, comme le saint docteur l'insinue dans la réponse au premier argument, que de cette nature doivent rejaillir sur les intelligences angéliques de plus profondes et de plus abondantes clartés.

---

de rebus divinis ab hominibus angeli nunquam illuminantur; cogitationes tamen suorum cordium homines angelis per modum locutionis manifestare possunt, quia secreta cordium scire solius Dei est.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus, V. *Super Gen. ad lit.* (cap. 19), sic exponit illam Apostoli auctoritatem : « Præmiserat enim Apostolus : Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia, hæc illuminare omnes, quæ sit dispensatio Sacramenti absconditi à sæculis in Deo : ita dico absconditi, ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam, scilicet multiformis sapientia Dei. » Quasi dicat : « Ita hoc Sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiæ cœlesti quæ continetur in Principibus et Potestatibus, hoc sacramentum notum esset à sæculis non ante sæcula; quia ibi primitus Ecclesia fuit, quò post resurrectionem et ista Ecclesia hominum congreganda est. » Potest tamen et aliter dici, quòd « illud quod absconditum est, non tantùm in Deo innotescit angelis; verùm etiam hoc eis apparet, cùm efficitur atque propalatur, » ut Augustinus ibidem subdit; et sic, dum per apostolos impleta sunt Christi et Ecclesiæ mysteria, angelis aliqua apparuerunt de ejusmodi mysteriis, quæ antè erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit, quòd « apostolis prædicantibus, angeli aliqua mysteria cognoverunt; » quia scilicet per prædicationem apostolorum hujus-

que ces mystères recevoient leur accomplissement dans la réalité des choses par la prédication des apôtres : ainsi, par la prédication de saint Paul, s'opéroit cette conversion des gentils, dont l'Apôtre parle dans le texte cité.

2° Les apôtres étoient instruits immédiatement, il est vrai, par la parole de Dieu, mais ils ne l'étoient pas précisément par la divinité elle-même ; elle ne se manifestoit à eux que par son humanité. Donc l'argument donné est ici sans application.

3° Certains hommes, dès la vie présente même, sont, à la vérité, supérieurs à certains anges, non en acte, mais en vertu, dans ce sens qu'ils possèdent une charité si grande, qu'ils peuvent acquérir un degré de béatitude supérieur à celui que possèdent certains anges. C'est comme si nous disions que la semence d'un grand arbre est virtuellement plus grande qu'un petit arbre, quoiqu'elle soit actuellement bien plus petite.

ARTICLE III.

L'homme peut-il, par la puissance de son ame, transformer la matière corporelle ?

Il paroît que l'homme peut, par la puissance de son ame, transformer la matière corporelle. 1° Saint Grégoire dit, *Dial.*, II, cap. 30 : « Les saints opèrent des miracles tantôt par leur prière, tantôt par leur puissance ; ainsi Pierre rappelle Tabithe à la vie en priant pour elle, et ses reproches punissent de mort le mensonge d'Ananie et de Saphire. » Or, quand un miracle s'opère, il se produit une transformation dans la matière corporelle. Donc les hommes, par la puissance de leur ame, peuvent changer ou transformer la matière corporelle.

2° Sur ces mots de l'Epître aux Galates, « Qui vous a fascinés au point de ne plus obéir à la vérité, » la Glose dit : « Certains hommes ont des

---

modi mysteria explebantur in rebus ipsis : sicut prædicante Paulo apostolo convertebantur gentes, de quo Apostolus ibi loquitur.

Ad secundum dicendum, quòd apostoli instruebantur immediatè à verbo Dei, non secundùm ejus divinitatem, sed in quantum eis humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd aliqui homines etiam in statu viæ sunt majores aliquibus angelis, non quidem actu, sed virtute, in quantum scilicet habent charitatem tantæ virtutis, ut possint mereri majorem beatitudinis gradum, quàm quidam angeli habeant : sicut si dicamus semen alicujus magnæ arboris esse majus virtute quàm aliquam parvam arborem, cùm tamen multò minùs sit in actu.

ARTICULUS III.

Utrùm homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregorius, II. *Dialog.* (cap. 30), quòd « sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate : sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit, Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit. » Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiæ corporalis. Ergo homines virtute suæ animæ possunt materiam corporalem immutare.

2. Præterea, super illud *ad Galat.*, III : « Quis vos fascinavit veritati non obedire? » dicit Glossa (1), quòd « quidam habent oculos

(1) Nullo nomine prænotata, sed ex Petri Lombardi Commentario desumpta est; ubi post

yeux qui brûlent et dont le regard seul nuit à la santé des autres, et surtout à celle des enfants. » Or cela n'auroit pas lieu si la matière corporelle ne pouvoit être transformée par la puissance de l'ame. Donc l'homme, par la puissance de son ame, peut transformer la matière corporelle.

3° Le corps humain est plus noble que tous les corps du monde inférieur. Or, sous l'impression de l'ame humaine, le corps humain passe du froid au chaud et réciproquement, comme cela se voit dans les accès de la colère ou de la peur; quelquefois même ces changements vont jusqu'à la maladie et à la mort. Donc, à plus forte raison, l'ame humaine peut-elle, par sa puissance, transformer la matière corporelle.

Mais le contraire est ainsi formulé par saint Augustin, *De Trin.*, III, 8 : « La matière corporelle obéit à la volonté de Dieu seul. »

(Conclusion. — Comme la matière corporelle ne peut être changée quant à sa forme, si ce n'est par un agent composé de matière et de forme, ou bien par Dieu même, l'ame humaine ne sauroit la transformer par sa puissance naturelle.)

Nous avons déjà dit plus haut que la matière corporelle ne peut être changée quant à sa forme, que par un agent lui-même composé de matière et de forme, ou bien par Dieu même, en qui la matière et la forme se trouvent virtuellement d'une manière éminente, comme dans leur cause primordiale. Voilà pourquoi nous avons encore dit que les anges ne sauroient, par leur puissance naturelle, transformer la matière des corps, et qu'ils ne le peuvent qu'en appliquant des agents corporels aux effets qu'ils veulent produire. Bien moins encore, par conséquent, l'ame humaine peut-elle, par sa puissance naturelle et sans l'intermédiaire de certains corps, transformer la matière corporelle.

---

urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maximè pueros. » Sed hoc non esset, nisi virtus animæ posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suæ animæ potest materiam corporalem immutare.

3. Præterea, corpus humanum est nobilius quàm alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animæ humanæ immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam hæc immutatio pervenit usque ad ægritudinem et mortem. Ergo multò magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in III. *De Trin.* (cap. 8), quòd « materia corporalis soli Deo obedit ad nutum. »

(Conclusio. — Cùm materia corporalis non immutetur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma, vel ab ipso Deo, illam anima non potest sua virtute naturali immutare.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 110, art. 2), materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma, vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma præexistit, sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de angelis suprà dictum est (qu. 111, art. 2), quòd materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multò igitur minùs anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

explicatas fascinationes de magicis ludificationibus, quæ aliter oculis res ostendunt quàm sint, subjungit : *fascinationem etiam dici quod vulgò nocet infantibus :* ut et *quorumdam oculos dici visu urentes, quorum actus* fascinatio *appellatur.* Nec putat Hieronymus id verum esse aut creditum ab Apostolo, sed more vulgi usurpatum.

Je réponds aux arguments : 1° Les miracles opérés par les saints doivent être attribués à la grace et non à la nature, comme le dit clairement saint Grégoire, à la suite du passage cité : « Ceux qui procèdent de la puissance du Fils de Dieu, selon la parole de saint Jean, n'ont aucune peine à faire des prodiges au moyen de cette puissance. »

2° Avicenne trouve la cause de la fascination en ce que la matière corporelle doit obéir par sa nature à la substance spirituelle, plutôt qu'aux agents contraires qui se rencontrent dans la nature. Aussi, quand une ame est douée d'une imagination puissante, la matière corporelle est-elle plus aisément modifiée par elle. Telle est la cause qu'il donne de l'œil fascinateur. Mais, comme nous l'avons montré plus haut, la matière corporelle n'obéit pas à la substance spirituelle d'une manière absolue, elle n'obéit ainsi qu'au Créateur. Il est donc plus juste de dire que l'action d'une imagination puissante a pour effet de modifier les esprits vitaux qui circulent dans le corps humain; et que cette modification se produit surtout dans les yeux, où se portent les esprits les plus subtils. Or les yeux imprègnent l'air sur lequel ils agissent, jusqu'à une distance déterminée; ce qui fait qu'un miroir pur et nouvellement poli se ternit un peu sous le regard d'une femme dans son flux mensuel, ainsi que le dit Aristote, *De somn. et vigil.* C'est pour cela qu'une ame fortement inclinée au mal, comme il arrive plus spécialement aux vieilles femmes, communique au regard une influence maligne et nuisible, qui agit surtout sur les petits enfants, dont le corps tendre et délicat reçoit plus aisément toutes les impressions (1). Il peut arriver aussi que par une permission de Dieu, et par suite d'un pacte secret, la malignité des démons, secondant de funestes sortiléges, coopère à de tels effets.

3° L'ame est unie au corps humain comme sa forme; et l'appétit sen-

(1) Cette observation, quoi qu'il en soit de la vérité matérielle du fait, renferme une leçon morale d'une admirable profondeur. Les yeux sont, plus que tout autre sens, l'instrument

Ad primum ergo dicendum, quòd sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiæ, non naturæ. Quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit : « Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Joannes, quid mirum si signa facere ex potestate valeant? »

Ad secundum dicendum, quòd fascinationis causam assignavit Avicenna, ex hoc quòd materia corporalis nata est obedire spirituali substantiæ magis quàm contrariis agentibus in natura. Et ideo, quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundùm eam; et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed suprà ostensum est, quòd materia corporalis non obedit substantiæ spirituali ad nutum, nisi soli Creatori. Et ideo meliùs dicendum est, quòd ex forti imaginatione animæ immutantur spiritus corpori conjuncti; quæ quidem immutatio spirituum maximè fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aerem continuè usque ad determinatum spatium; per quem modum specula si fuerint nova et pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatæ, ut Aristoteles dicit in lib. *De somno et vigil.* Sic igitur cùm aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maximè in vetulis contingit, efficitur secundùm modum prædictum aspectus ejus venenosus et noxius, maximè pueris, qui habent corpus tenerum et de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam quòd ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo pacto occulto, cooperetur ad hoc malignitas dæmonum, cum quibus vetulæ sortilegæ aliquod fœdus habent.

Ad tertium dicendum, quòd anima corpori

sitif, qui sous certains rapports est soumis à la raison, comme nous l'avons expliqué ailleurs, est l'acte d'un organe corporel. Voilà pourquoi il faut, pour que l'ame puisse percevoir certains objets, que l'appétit sensitif soit excité et qu'il y ait même un concours de la part du corps. Mais nous avons déjà dit que, pour modifier les corps étrangers, il ne suffisoit pas de l'appréhension ou perception de l'ame humaine, à moins que cet acte ne fût accompagné d'une modification produite sur son propre corps.

ARTICLE IV.

L'ame humaine, après qu'elle a été séparée du corps, peut-elle du moins imprimer aux substances corporelles un mouvement local?

Il paroît que l'ame séparée peut du moins imprimer aux corps un mouvement local. 1° Le corps obéit naturellement à la substance spirituelle, quant au mouvement local. Mais l'ame séparée est une substance spirituelle. Donc elle peut, par sa volonté, mouvoir les corps extérieurs.

2° Dans l'*Itinéraire de saint Clément* (1), il est dit, d'après la narration faite par Nicétas à Pierre, que Simon le Magicien avoit le pouvoir de retenir l'ame d'un enfant qu'il avoit lui-même tué, et de faire servir cette ame à ses opérations magiques. Or, cela n'auroit pu se faire sans une modification, au moins locale, produite dans les corps. Donc l'ame séparée peut imprimer aux corps un mouvement local.

des influences de l'ame, bonnes ou mauvaises. De plus, s'il est vrai de dire que le corps humain est la forme extérieure, ou mieux, l'expression éloignée du principe immatériel qui l'anime, il faut avouer que ce principe se peint éminemment sur la figure, et rayonne d'une manière toute spéciale dans les yeux. C'est ce qui fait que les anciens nommoient les yeux, le miroir de l'ame. Sans doute, on doit craindre, en pareille matière, les exagérations et les erreurs où l'esprit de système a fait tomber certains physiologistes modernes; mais la crainte d'un excès ne doit pas rejeter dans un autre. S'il est extrêmement difficile de lire avec précision et netteté dans la physionomie de l'homme, il ne faudroit pas nier pour cela, d'une manière absolue, la réalité de cette écriture, bien qu'on puisse la regarder, à certains égards, comme mystérieuse et hiéroglyphique.

(1) Ouvrage depuis longtemps repoussé, comme apocryphe et dangereux, par l'enseignement unanime des docteurs et l'autorité de l'Eglise.

---

humano unitur ut forma; et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut suprà dictum est (qu. 81, art. 3), est actus alicujus organi corporalis. Et ideo oportet quòd ad apprehensionem animæ humanæ commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali. Ad exteriora verò corpora immutanda apprehensio animæ humanæ non sufficit, nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. Substantiæ enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut suprà dictum est. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

2. Præterea, in *Itinerario Clementis* dicitur (1), narrante Niceta ad Petrum, quòd Simon Magus per magicas artes pueri à se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

(1) De quo supra notatur qualis ei sit fides adhibenda.

Mais le contraire se trouve ainsi formulé dans le Philosophe, *De anima*, II : « L'ame ne peut mouvoir un corps quelconque, si ce n'est le sien. »

(Conclusion. — Comme l'ame unie au corps ne peut, par sa vertu naturelle, mouvoir aucun corps, si ce n'est celui qu'elle vivifie, et comme l'ame séparée ne vivifie plus aucun corps, elle ne peut non plus en mouvoir aucun par sa vertu naturelle.)

L'ame séparée ne peut pas mouvoir un corps par sa vertu naturelle. Il est manifeste que lorsque l'ame est unie au corps, elle ne meut que le corps dont elle est la vie; aussi, quand un membre est frappé de mort, il n'obéit plus à l'ame quant au mouvement local. Il est également manifeste que l'ame séparée ne vivifie plus aucun corps, et que, par conséquent, aucun corps ne doit obéir à l'ame, quant au mouvement local, par la vertu de la nature même de l'ame; mais Dieu peut lui accorder un pouvoir qui dépasse cette vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Il est des substances spirituelles dont la puissance et l'action ne sont déterminées par rapport à aucun corps en particulier; tels sont les anges, substances naturellement exemptes de matière, et à qui, par là même, les divers corps peuvent également obéir, quant au mouvement. S'il est une substance séparée dont la puissance motrice se trouve naturellement déterminée par rapport à un corps en particulier, cette substance pourra bien mouvoir un corps moindre, mais non un corps plus grand; ainsi, d'après les philosophes, le moteur du ciel inférieur ne pourroit pas mouvoir le ciel supérieur. L'ame étant donc, par sa nature, destinée à mouvoir le corps dont elle est la forme, ne peut, par sa vertu naturelle, en mouvoir aucun autre.

2° D'après saint Augustin, *De Civit. Dei*, X, 11, et saint Jean Chrysostôme, *sup. Matth.*, *Homil.* XXIX, les démons se donnent parfois pour

---

Sed contra est, quod Philosophus dicit in lib. II. *De anima*, quòd « anima non potest movere quodcunque corpus, sed solummodo proprium. »

(Conclusio. — Cùm anima corpori unita, naturali sua virtute nullum corpus nisi à se vivificatum movere queat, anima autem separata nullum corpus vivificet, nullum potest naturali sua virtute localiter movere.)

Respondeo dicendum, quòd anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quòd cùm anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum; unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem. Manifestum est autem quòd ab anima separata nullum corpus vivificatur; unde nullum corpus obedit ei ad motum localem quantum est de virtute suæ naturæ, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina.

Ad primum ergo dicendum, quòd substantiæ quædam spirituales sunt quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt angeli, qui sunt naturaliter à corporibus absoluti; et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicujus substantiæ separatæ virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus majus, sed minus; sicut, secundùm philosophos, motor inferioris cœli non posset movere cœlum superius. Unde cùm anima secundùm suam naturam determinetur ad movendum corpus cujus est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicit Augustinus, *De Civit. Dei* (lib. X, cap. 11), et Chrysostomus super *Matth.* (Homil. XXIX), frequenter dæmones simulant se esse animas

les ames des morts, afin de confirmer les païens dans leurs anciennes erreurs. Il est donc probable que Simon le Magicien étoit le jouet de quelque démon, qui se donnoit pour l'ame de cet enfant immolé par l'apostat (1).

QUESTION CXVIII.

De la propagation humaine quant à l'ame.

Nous avons enfin à traiter de la propagation humaine; et d'abord quant à l'ame, puis quant au corps.

Sur le premier point trois questions se présentent : 1° L'ame sensitive est-elle transmise dans la génération? 2° L'ame intellective l'est-elle également? 3° Toutes les ames ont-elles été créées à la fois?

ARTICLE I.

L'ame sensitive est-elle transmise dans la génération?

Il paroît que l'ame sensitive n'est pas transmise dans la génération et qu'elle est immédiatement créée par Dieu. 1° Toute substance parfaite,

(2) Que, parmi les sectateurs ou les coryphées des sciences occultes, au sein même de quelques hérésies, il se soit rencontré des hommes qui ont eu recours à ces immolations sanglantes, c'est ce dont l'histoire ne nous permet pas de douter. Ces rites affreux avoient comme une tradition dans l'antique paganisme. Mais dans quel but précisément de tels sacrifices avoient-ils lieu, c'est ce qu'il n'est pas aussi facile de dire. La pensée attribuée par saint Thomas d'Aquin à Simon le Magicien étoit assez, il faut le reconnoître, dans le génie de ce

---

mortuorum, ad confirmandum gentilitium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est, quòd Simon Magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat (1).

QUÆSTIO CXVIII.

De traductione hominis ex homine quantum ad animam, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine. Et primò, quantum ad animam; secundò, quantum ad corpus.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm anima sensitiva traducatur cum semine. 2° Utrùm anima intellectiva. 3° Utrùm omnes animæ fuerint simul creatæ.

ARTICULUS I.

Utrùm anima sensitiva traducatur cum semine.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem à Deo. Omnis enim sub-

(1) Nec tamen iis quæ in prædicto libro *Itinerarii* narrantur, inhærendum. Nam in Decretis, dist. 15, cap. *Sancta Romana Ecclesia*, § *Cæterum*, inter illa quæ vel ab hæreticis vel schismaticis conscripta sunt, et quæ à catholicis vitari debent, nec ullatenus recipiuntur ab Ecclesia, *Itinerarium nomine Petri Apostoli, quod appellatur S. Clementis*, ut apocryphum à Gelasio I recensetur.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 18, qu. 2, art. 1 et 3; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 86; et qu. 3, de potent., art. 11.

n'étant pas composée de matière et de forme, doit le commencement de son être, non à la génération, mais à la création, puisque toute génération provient de la matière. Or, l'ame sensitive est une substance parfaite, elle ne pourroit pas sans cela mouvoir le corps; et de plus, comme elle est la forme du corps, elle ne sauroit être composée de matière et de forme. Donc elle ne doit pas le commencement de son être à la génération, mais bien à la création.

2° Le principe de la génération dans les êtres vivants est la puissance générative; et comme cette puissance est rangée parmi celles de l'ame végétative, elle se trouve par-là même placée au-dessous de l'ame sensitive. Or, rien ne peut agir au-delà de son espèce. Donc l'ame sensitive ne peut pas être produite par la puissance générative de l'animal.

3° L'être générateur engendre son semblable; d'où il suit que la forme de l'être engendré doit se trouver en acte dans la cause de la génération. Or, l'ame sensitive ne se trouve en acte dans le principe de la génération, ni par elle-même, ni par aucune partie d'elle-même; car une partie de l'ame sensitive ne peut exister que dans une certaine partie du corps, et le principe de la génération ne peut être regardé comme une certaine partie du corps, puisqu'il n'est aucune partie du corps qui ne provienne de la puissance même de ce principe. Donc l'ame sensitive n'est pas transmise dans la génération.

4° Si dans le principe de la génération se trouve renfermé le principe actif de l'ame sensitive, ou bien ce dernier principe demeure après que l'animal est engendré, ou bien il ne demeure pas. Or, il ne peut pas demeurer : ou bien il seroit la même chose que l'ame sensitive de l'animal engendré, ce qui est impossible, puisque alors l'être générateur et l'être engendré, la cause et l'effet seroient la même chose; ou bien il

dernier. Le rôle que cet apostat a joué contre le christianisme naissant, se trouve bien déterminé par ce qui nous en est dit dans les Actes des Apôtres. Des histoires moins authentiques nous donnent quelques traits de son séjour à Rome et de sa fin tragique sous le règne de Néron.

stantia perfecta, quæ non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem, quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta, alioquin non posset movere corpus; et cùm sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Præterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam, quæ cùm numeretur inter vires animæ vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Præterea, generans generat sibi simile; et sic oportet quòd forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine, nec ipsa, nec aliqua pars ejus; quia nulla pars animæ sensitivæ est nisi in aliqua corporis particula; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quæ non fiat ex semine et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Præterea, si in semine est aliquod principium activum animæ sensitivæ, aut illud principium manet generato jam animali, aut non manet. Sed manere non potest, quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati; et hoc est impossibile, quia sic esset idem ge-

seroit autre chose que cette ame, et cela n'est pas moins impossible, puisque nous avons montré ailleurs que dans un seul et même animal il n'existe qu'un principe formel, c'est-à-dire, une ame. Si l'on dit au contraire que ce principe ne demeure pas, on tombe également dans l'impossible; car dans ce cas on admettroit l'existence d'un agent qui n'agit que pour se détruire; ce qui répugne. Donc l'ame sensitive ne peut pas être transmise dans la génération.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La puissance renfermée dans le principe de la génération est, par rapport aux animaux engendrés par ce principe, comme la vertu renfermée dans les éléments des choses est, par rapport aux animaux qui proviennent de ces mêmes éléments, ceux, par exemple, qui naissent de la putréfaction. Or, dans les animaux ainsi produits, les ames naissent de la vertu même des éléments, selon cette parole de la *Genèse*, I, 20 : « Que les eaux produisent des reptiles ayant une ame vivante. » Donc également, dans les animaux provenant du principe ordinaire de la génération, les ames sont produites par la vertu de ce même principe (1).

(Conclusion. — L'ame sensitive ne devant pas être créée par Dieu, puisqu'elle n'est pas un être subsistant, mais devant être produite par les corps qui sont la cause et l'effet de la génération, il est dit avec raison que l'ame sensitive est transmise dans la génération.)

Quelques-uns ont prétendu que les ames sensitives des animaux étoient

(1) Quoique l'auteur paroisse, dans l'énoncé même de cette question, et parfois dans la réponse, séparer le trois grandes fonctions de l'ame, de telle sorte qu'il sembleroit en faire trois ames différentes, on n'a pas à craindre qu'il contredise un seul instant ce qu'il a si bien établi, dans sa psycologie, touchant la parfaite unité de l'ame humaine. En étudiant jusqu'au bout ce qu'il dit ici de la génération des êtres vivants, on verra que ces mêmes principes y sont non-seulement respectés, mais consacrés et développés au point de vue des phénomènes, comme ils l'avoient été d'abord au point de vue de la théorie pure.

---

nerans et generatum, et faciens et factum; vel esset aliquid aliud, et hoc etiam est impossibile, quia suprà ostensum est (qu. 76, art. 4), quòd in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile, quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius, quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

Sed contra : ita se habet virtus quæ est in semine, ad animalia quæ ex semine generantur, sicut se habet virtus quæ est in elementis mundi, ad animalia quæ ex elementis mundi producuntur, sicut quæ ex putrefactione generantur. Sed in hujusmodi animalibus animæ producuntur ex virtute quæ est in elementis, secundùm illud *Genes.*, I : « Producant aquæ reptile animæ viventis (1). » Ergo et animalium quæ generantur ex semine, animæ producuntur ex virtute quæ est ex semine.

(Conclusio. — Cùm à Deo anima sensitiva non creetur, eo quod non sit res subsistens, sed ab iis corporibus produci debeat quæ in actu generationis per medium agunt, hoc est per semen, rectè dicitur anima sensitiva traduci cum semine.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt animas sensitivas animalium à Deo creari. Quæ

(1) Nec tantùm, sed ut immediatè subjungitur : *Et volatile super terram sub firmamento cœli*. Et rursus mox : *Creavit Deus omnem animam viventem atque motabilem quam produxerant aquæ in species suas, et omne volatile secundùm genus suum*. Ut et paulò post : *Producat terra animam viventem in genere suo, jumenta et reptilia et bestias terræ secundùm species suas.*

immédiatement créées par Dieu. Cette opinion seroit sans doute admissible, si l'ame sensitive étoit une chose subsistante et possédant par elle-même l'être et l'opération; car elle devroit alors être faite ou produite, comme le supposent nécessairement l'opération et l'être. De plus, comme une chose simple et en même temps subsistante ne peut être produite que par voie de création, il suivroit de là que l'ame sensitive seroit créée et non engendrée. Mais cette hypothèse pèche par sa base, en supposant que l'ame sensitive a de soi l'opération et l'être; c'est ce que nous avons démontré ailleurs : l'ame sensitive ne périroit pas, en effet, quand le corps est détruit. Voilà pourquoi cette ame n'étant pas une forme subsistante, a le même mode d'être que les autres formes corporelles, lesquelles ne possèdent pas l'être par elles-mêmes, et dont on dit qu'elles sont, uniquement parce que les êtres composés sont par elles. C'est donc aux êtres composés qu'il convient d'être faits ou produits. Et comme l'être générateur est semblable à l'être engendré, il faut nécessairement que l'ame sensitive, aussi bien que toutes les autres formes semblables, reçoive l'être par le moyen de certains agents corporels qui font passer la matière de la puissance à l'acte, par une vertu corporelle aussi, qui se trouve renfermée en eux. Or, plus un agent est puissant, plus il peut exercer au loin son action; de même que plus un corps est chaud, plus il fait sentir de loin l'influence de sa chaleur. D'où il suit que les corps dénués de vie, lesquels occupent le dernier rang dans l'ordre de la nature, engendrent leur semblable, sans aucun moyen, mais par eux-mêmes; comme le feu, par exemple, engendre le feu. Mais les corps doués de vie, possédant une plus grande puissance, engendrent leur semblable, tantôt d'une manière immédiate et tantôt par l'emploi d'un moyen : d'une manière immédiate dans le travail de la nutrition, par lequel la chair produit la chair; par l'emploi d'un moyen dans la génération des animaux, puisque de l'ame de l'être générateur une vertu

---

quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens habens per se *esse* et operationem; sic enim, sicut per se haberet *esse* et operationem, ita per se deberetur ei fieri. Et cùm res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quòd anima sensitiva procederet in *esse*, per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quòd anima sensitiva per se habet *esse* et operationem, ut ex superioribus patet (qu. 75, art. 3); non enim corrumperetur corrupto corpore. Et ideo, cùm non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur *esse*; sed esse dicuntur, in quantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quòd naturaliter tam anima sensitiva, quàm aliæ hujusmodi formæ producantur in *esse* ab aliquibus corporalibus agentibus, transmutantibus materiam de potentia in actum, per aliquam virtutem corpoream quæ est in eis. Quantò autem aliquod agens est potentius, tantò potest suam actionem diffundere ad magis distans : sicut quantò aliquod corpus est magis calidum, tantò ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quæ sunt inferiora naturæ ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed per seipsa; sicut ignis per seipsum generat ignem. Sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile, et sine medio et per medium : sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio verò, in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quædam virtus activa ad ipsum semen animalis

active passe à la semence de l'animal ou de la plante : c'est ainsi que de l'agent principal la force motrice se communique à l'instrument. Et comme l'agent principal et l'instrument se trouvent réunis dans l'action, ainsi la vertu principale et la vertu dérivée ne doivent pas non plus être séparées dans la production de l'ame sensitive.

Je réponds aux arguments : 1° L'ame sensitive n'est pas une substance parfaite et subsistant par elle-même. C'est ce que nous avons dit suffisamment, question 75 ; il est inutile de revenir sur ce sujet.

2° La vertu générative ne doit pas être considérée comme une vertu séparée; c'est la vertu de l'ame tout entière et sa puissance. Voilà pourquoi la vertu générative de la plante produit une plante, et celle de l'animal produit un animal ; car plus la cause est parfaite, plus est parfait l'effet qu'elle produit.

3° La puissance active renfermée dans le principe de la génération et qui dérive de l'ame de l'être générateur, n'est cependant ni l'ame elle-même ni une partie de l'ame ; l'ame ne s'y trouve que d'une manière virtuelle : ainsi, par exemple, la hache et la scie ne renferment pas en elles la forme d'un lit, mais une certaine propriété de produire cette forme. De même cette vertu active provient de la puissance même de l'ame (1).

4° L'ame végétative et l'ame sensitive ne se trouvent d'abord dans l'animal qu'en puissance, à peu près comme l'ame sensitive est dans un

(1) Il nous a paru suffisant de donner ici le sens et comme la substance des idées de l'auteur.

---

vel plantæ ; sicut à principali agente derivatur quædam vis motiva ad instrumentum. Et sicut non refert dicere quòd aliquid moveatur ab instrumento vel à principali agente ; ita non refert dicere quòd anima generati causetur ab anima generantis, vel à virtute derivata ab ipsa quæ est in semine.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens. Et de hoc suprà dictum est (qu. 75, art. 3), nec oportet hic iterare.

Ad secundum dicendum, quòd virtus generativa non generat solùm in virtute própria, sed in virtute totius animæ cujus est potentia. Et ideo virtus generativa plantæ generat plantam, virtus verò generativa animalis generat animal. Quantò enim anima fuerit perfectior, tantò virtus ejus generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum, quòd virtus illa activa quæ est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quædam motio ipsius animæ generantis, nec est anima aut pars animæ, nisi in virtute, sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quædam ad talem formam. Et ideo non oportet quòd ista vis activa habeat aliquod organum in actu, sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur ejus albedo ; in quo spiritu est quidam calor ex virtute cœlestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut suprà dictum est (qu. 115, art. 3 ad 2). Et quia in hujusmodi spiritu concurrit virtus animæ cum virtute cœlesti, dicitur quòd « homo generat hominem, et sol. » Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in II. *De anima* (text. 50).

Ad quartum dicendum, quòd in animalibus perfectis quæ generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundùm Philosophum in lib. *De generatione animalium* (lib. I, cap. 2 et 20). Materia autem fœtus est illud quod ministratur à fœmina. In qua quidem materia statim à principio est anima vegetabilis, non quidem secundùm actum secundum, sed secundùm actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus ; cùm autem incipit attrahere alimentum, tunc jam actu operatur. Hujusmodi igitur materia transmutatur à virtute quæ est in semine maris, quousque perducatur in

homme qui dort. Puis cette double puissance, se développant et parvenant graduellement à l'acte, selon les lois établies par le Créateur, l'ame sensitive entre en exercice; mais son entité se trouve dès-lors pleinement constituée (1).

ARTICLE II.

L'ame intellective est-elle produite par la génération?

Il paroît que l'ame intellective est produite par la génération. 1° Il est dit dans l'Ecriture, *Genes.*, XLVI, 26 : « Toutes les ames sorties du sang de Jacob étoient au nombre de soixante-six. » Or, ce qui sort du sang d'un homme est produit par la génération. Donc l'ame intellective est produite par la génération.

2° D'après ce que nous avons démontré ailleurs, question 76, l'ame de l'homme est une quant à la substance, et cette ame est à la fois intellective, sensitive et nutritive. Or l'ame sensitive, dans l'homme, est transmise par la génération, aussi bien que dans les autres animaux; ce qui fait dire au Philosophe, *De Generat. animal.*, II, 3 : « L'animal et l'homme ne sont pas produits en même temps, ce qui est produit en premier lieu c'est l'animal ayant l'ame sensitive. » Donc l'ame intellective est produite par la génération.

3° C'est l'action d'un seul et même agent qui doit avoir pour terme ou pour objet la forme et la matière; car, sans cela, de la matière et de la forme ne résulterait pas un être simplement un. Or, l'ame intellective est la forme du corps humain, lequel est produit par la génération. Donc l'ame intellective est produite de la même manière.

(1) Il nous a paru suffisant de donner encore ici le sens et comme la substance des idées de l'auteur.

---

actum animæ sensitivæ; non ita quòd ipsamet vis, quæ erat in semine, fiat anima sensitiva, quia sic idem esset generans et generatum : et hoc magis esset simile nutritioni et augmento, quàm generationi, ut Philosophus dicit (lib. I. *De generat. et corrupt.*, text. 33 et 34). Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato, quantum ad aliquam partem principalem, tunc jam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis, per modum nutritionis et augmenti; virtus autem activa, quæ erat in semine, esse desinit, dissoluto semine et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat effectu jam producto in *esse*.

ARTICULUS II.

Utrùm anima intellectiva causetur ex semine.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd anima intellectiva causetur ex semine. Dicitur enim *Genes.*, XLVI : « Cunctæ animæ quæ egressæ sunt de femore Jacob, sexaginta sex. » Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi in quantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Præterea, sicut suprà ostensum est (qu. 76, art. 3), in homine est una et eadem anima secundùm substantiam, intellectiva, sensitiva et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus : unde et Philosophus dicit in lib. *De generatione animalium* (lib. II, cap. 3), quòd « non simul fit animal et homo, sed priùs fit animal habens animam sensitivam. » Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

3. Præterea, unum et idem agens est cujus actio terminatur ad formam et materiam; alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4° L'homme engendre son semblable dans la même espèce. Or l'espèce humaine est constituée par l'ame raisonnable. Donc l'ame raisonnable provient de l'être générateur.

5° Il répugne de dire que Dieu donne son concours à ceux qui pèchent. Or, si les ames raisonnables étoient créées par Dieu, Dieu donneroit parfois son concours aux adultères, quand du crime commis naît un enfant. Donc les ames raisonnables ne sont pas créées par Dieu.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De Eccles. dogm.* : « Les ames raisonnables ne proviennent pas de la génération (1). »

(Conclusion. — Comme l'ame intellective est une substance immatérielle et subsistante, à laquelle il appartient, par conséquent, de recevoir et de posséder son être propre, l'ame ne peut être produite que par création; il est hérétique de dire qu'elle est transmise dans la génération.)

Il est impossible que la vertu active, renfermée dans la matière, aille jusqu'à produire un effet immatériel. Or il est manifeste que le principe intellectif, dans l'homme, est un principe qui dépasse la matière, puisqu'il a une opération à laquelle le corps ne participe pas. Et voilà pourquoi il est impossible que la vertu générative soit capable de produire un principe intellectif. De plus, cette vertu générative s'exerce par la puissance de l'ame de l'être générateur, en tant que cette ame est l'acte et la forme du corps, tandis que l'intellect, dans ses opérations, n'admet pas le concours des organes corporels. Donc la vertu du principe intellectif, en tant que principe intellectif, ne provient pas de la génération. Voilà pourquoi le Philosophe dit, *De Generat. animal.*, II, 3 : « Il n'y a

(1) Quelques docteurs chrétiens en petit nombre, appartenant aux premiers siècles, semblent quelquefois supposer le contraire. Mais l'enseignement général est tel que le donne ici saint Thomas. La véritable philosophie, c'est-à-dire la philosophie spiritualiste, appuie invinciblement, à cet égard, les conclusions de la théologie. Le principe immatériel seroit anéanti, il faut bien le reconnoître, si l'on supposoit un seul instant qu'il est le produit de la matière.

---

4. Præterea, homo generat sibi simile secundùm speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est à generante.

5. Præterea, inconveniens est dicere quòd Deus cooperetur peccantibus. Sed si animæ rationales crearentur à Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animæ rationales creantur à Deo.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *De eccles. dogm.*, quòd « animæ rationales non seminantur per coitum. »

(Conclusio. — Cùm anima intellectiva sit substantia immaterialis et subsistens cui debetur esse et fieri proprium, non potest nisi per creationem à Deo causari, estque hæreticum dicere eam traduci ex semine.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est virtutem activam, quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quòd principium intellectivum in homine, est principium transcendens materiam; habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quòd virtus quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam, quia virtus, quæ est in semine, agit in virtute animæ generantis, secundùm quòd anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectùs, non communicat corpus; ideo virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest à semine provenire. Et ideo Philosophus in lib. *De generatione animalium*, dicit (lib. II, cap. 3) : « Relinquitur intellectum solum de

donc que l'intellect qui vienne du dehors. » On peut dire enfin que l'ame intellective ayant l'opération d'une vie propre et indépendante du corps, est une chose subsistante, comme nous l'avons démontré en son lieu; qu'ainsi il appartient à l'ame de recevoir et de posséder l'être. Et comme cette ame est une substance immatérielle, elle doit nécessairement recevoir cet être, non par voie de génération, mais par une création divine. Admettre, par conséquent, que l'ame intellective provient de l'être qui engendre, c'est prétendre que cette ame n'est pas une chose subsistante, et que, par suite, elle doit tomber en dissolution avec le corps. Voilà pourquoi il est hérétique de dire que l'ame intellective se transmet par la génération.

Je réponds aux arguments : 1° Dans le texte cité, il faut voir une sorte de synecdoque; la partie est ici prise pour le tout, c'est-à-dire, l'ame pour l'homme tout entier.

2° Quelques-uns ont prétendu que les opérations vitales qui se manifestent dans l'embryon, ne proviennent pas de son ame, mais bien de l'ame de la mère, ou qu'elles sont comme un effet de la génération. Mais tout cela est faux. On ne peut, en effet, attribuer à un principe extrinsèque les opérations de la vie, telles que sentir, se nourrir, croître ou se développer. Voilà pourquoi il faut dire que l'ame préexiste dans l'embryon, nutritive d'abord, puis sensitive, et enfin intellective. Ce que quelques-uns expliquent en disant qu'à l'ame végétative, la première inhérente à l'être humain, est ajoutée une autre ame, à savoir l'ame sensitive; qu'à celle-ci en est ajoutée une troisième, qui est l'ame intellective; et qu'ainsi dans l'homme il y a trois ames, dont chacune est en puissance par rapport aux autres. Or, c'est là une erreur que nous avons déjà réfutée. Aussi plusieurs disent-ils que c'est la même ame qui, simplement végétative d'abord, devient sensitive ensuite par un effet de la vertu généra-

---

foris advenire (1). » Similiter etiam anima intellectiva, cùm habeat operationem vitæ sine corpore, est subsistens, ut suprà habitum est (qu. 75, art. 2), et ita sibi debetur *esse* et *fieri*; et cùm sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solùm per creationem à Deo. Ponere ergo animam intellectivam à generante causari, nihil est aliud quàm ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo hæreticum est dicere quòd anima intellectiva traducatur cum semine.

Ad primum ergo dicendum, quòd in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, id est, anima pro toto homine.

Ad secundum dicendum, quòd aliqui dixerunt quòd operationes vitæ quæ apparent in embryone, non sunt ab anima ejus, sed ab anima matris, vel à virtute formativa quæ est in semine. Quorum utrumque falsum est. Opera enim vitæ non possunt esse à principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri. Et ideo dicendum est, quòd anima præexistit in embryone, à principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva. Dicunt ergo quidam, quòd supra animam vegetabilem, quæ primò inerat, supervenit alia anima, quæ est sensitiva; supra illam iterum alia, quæ est intellectiva : et sic sunt in homine tres animæ, quarum una est in potentia ad aliam. Quod suprà improbatum est (qu. 76, art. 3). Et ideo alii dicunt quòd illa eadem anima quæ primò fuit vegetativa tantùm; postmodum per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur

(1) Ex græca phrasi, λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, hoc est, *restat ut solus intellectus vel sola mens de foris adveniat.*

tive, mais en demeurant toujours la même ame; laquelle, tout en conservant son identité, est élevée ensuite à la dignité d'ame intellective, non certes par l'effet de la vertu générative, mais par la puissance d'un agent supérieur, qui est Dieu même, l'illuminant ainsi d'un rayon d'en-haut. C'est ce qui a fait dire au Philosophe que l'intellect vient du dehors. Mais cette explication ne peut pas même subsister. D'abord, parce qu'aucune forme substantielle n'est susceptible du plus ou du moins, et que l'addition d'une perfection plus grande produit une nouvelle espèce; de même que l'addition de l'unité fait une nouvelle espèce de nombre; et il n'est pas possible qu'une seule et même forme appartienne à diverses espèces. Cette explication est inadmissible, en second lieu, parce qu'il s'ensuivroit que l'animal arriveroit, par degrés successifs et continus, d'un état imparfait à sa perfection relative, ce qui assimileroit la production à l'altération. Il s'ensuivroit, en troisième lieu, que la génération de l'homme ou celle de l'animal ne seroit pas une génération proprement dite, puisqu'elle auroit pour sujet un être déjà en acte. En effet, si l'on admet d'abord la présence de l'ame végétative, et puis successivement la présence des autres ames jusqu'à ce que l'être arrive peu à peu à la perfection de sa nature, il y aura toujours une perfection nouvelle venant s'ajouter à celle qui précède, mais sans l'altérer; ce que repousse l'idée même de génération. Ajoutons enfin cette quatrième raison : ou bien une chose produite par l'action même de Dieu est un être subsistant, et il faudra dès lors qu'elle soit essentiellement distincte de la forme qui la précède, laquelle n'est pas subsistante, et nous retombons ainsi dans l'opinion qui admet plusieurs ames dans le corps; ou bien cette chose produite par Dieu n'a pas de subsistance et n'est qu'une sorte de perfection ajoutée à l'ame préexistante, et alors il faut nécessairement admettre que l'ame intellective se corrompt en même temps que le corps, ce qui est impossible. Les philosophes qui prétendent qu'il n'y a qu'un intellect pour tous les hommes donnent aussi leur explication. Mais elle se trouve

---

ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva; et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei, de foris illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus (ut suprà), quòd « intellectus venit ab extrinseco. » Sed hoc stare non potest. Primò quidem, quia nulla forma substantialis recipit *magis* et *minus*, sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris; non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundò, quia sequeretur quòd generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertiò, quia sequeretur quòd generatio hominis, aut animalis, non sit generatio simpliciter; quia subjectum ejus esset ens actu. Si enim à principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis præcedentis; quod est contra rationem generationis simpliciter. Quartò, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens, et ita oportet quòd sit aliud per essentiam à forma præexistente, quæ non erat subsistens, et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore; aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis, et sic ex necessitate sequitur quòd anima intellectiva corrumpatur corrupto corpore; quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi, secundùm eos qui ponunt unum intel-

déjà réfutée en même temps que leurs principes. Voici donc ce qu'il faut dire: la génération d'un être n'ayant jamais lieu que par l'altération d'un autre, il faut nécessairement admettre, tant dans l'homme que dans les autres animaux, qu'une première forme est détruite quand est produite une forme plus parfaite, de telle sorte néanmoins que celle-ci conserve toutes les propriétés de l'autre, et au-delà. C'est ainsi que, par une série de générations et d'altérations, l'être arrive à sa dernière forme substantielle, soit dans l'homme, soit dans les autres animaux. C'est ce qui frappe même les sens dans les animaux qui naissent de la putréfaction. Disons, par conséquent, que l'ame intellective est créée par Dieu comme terme de la génération humaine, et que cette ame se substituant aux formes préexistantes, est sensitive et nutritive en même temps qu'intellective (1).

3° Ce raisonnement peut seulement être appliqué à divers agents qui ne sont pas ordonnés entre eux; mais pour nombreux que soient ces agents, du moment où ils sont ordonnés, rien n'empêche que la vertu de l'agent supérieur n'atteigne jusqu'à la dernière forme, tandis que la vertu des agents inférieurs ne produit qu'une certaine disposition dans la matière : c'est ainsi que le principe de génération dispose la matière, et que la vertu de l'ame communique là forme, dans la transmission de la vie animale. Or il est manifeste, d'après ce que nous avons dit plus haut,

(1) Les ténèbres qui enveloppent la génération et les développements de l'être humain, sont loin, à notre avis, d'être dissipées par les raisonnements de l'auteur. On peut bien admirer ici, comme ailleurs, la vigueur de sa logique, quand il s'agit de repousser les opinions erronées, l'inflexibilité même de sa méthode, quand il s'agit de poser une explication plus rationnelle; mais l'obscurité subsiste toujours. C'est qu'au fond de toute question sur les lois constitutives de l'univers, il y a un secret que Dieu s'est réservé, un mystère qui défie toutes les investigations de l'intelligence créée.

lectum in omnibus, quod suprà improbatum est. Et ideo dicendum est, quòd cùm generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quòd tam in homine quàm in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris (1), ita tamen quòd sequens forma habet quicquid habebat prima, et adhuc ampliùs (2). Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quàm in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quòd anima intellectiva creatur à Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistentibus.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem; sed si siut multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertingere solùm ad aliquam materiæ dispositionem : sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem ex

(1) Tum qu. 76, art. 1 et 2, tum qu. 79, art. 4 et 5.

(2) Hinc ergo patet quòd juxta mentem S. Thomæ, dici omnino debet non unam et eamdem animam esse quæ primò functiones vegetativas, deinde sensitivas, et postmodum rationales exerceat, vel primò principium vegetativum, deinde sensitivum, et postmodum rationale tribuat; sed quòd primò anima sola vegetativa embryonem informet, ac deinde sensitiva succedat per quam vegetativa expellatur, demumque post utramque rationalis quæ ipsam quoque sensitivam expellit, sed illius deinceps officium exercet, sicut et alterius, etc. Nec est inconveniens unam animam succedente aliâ desinere, quia non ibi erat ut speciem completam tribueret, sed via esset ad speciem; non est autem inconveniens ut aliquid eorum generetur et statim corrumpatur, quæ sunt media tantùm in generatione, nec speciem completam habent, sicut lib. III. *Contra Gent.*, cap. 89, ratiocinatur S. Thomas.

question 110, article 1, que la nature corporelle agit en totalité comme instrument de la vertu spirituelle et surtout comme instrument de Dieu. Voilà pourquoi rien n'empêche que le corps ne soit l'effet d'une certaine vertu corporelle, tandis que l'ame intellective vient uniquement de Dieu.

4° L'homme engendre son semblable, en tant que le principe de génération dispose la matière, ainsi que nous venons de le rappeler, à recevoir une telle forme.

5° Dans l'adultère il faut distinguer l'ordre de la nature et le désordre de la volonté : Dieu coopère au bien, et nullement à ce qui est mal.

ARTICLE III.

Les ames humaines ont-elles été créées à la fois dès le commencement du monde?

Il paroît que les ames humaines furent créées toutes à la fois dès le commencement du monde. 1° Il est dit dans la *Genèse*, II, 2 : « Dieu se reposa de toute l'œuvre qu'il avoit accomplie. » Or cela n'auroit pas lieu, si Dieu créoit tous les jours de nouvelles ames. Donc toutes les ames furent créées à la fois.

2° La perfection de l'univers réclame surtout les substances spirituelles. Si donc les ames étoient successivement créées avec les corps, des substances spirituelles sans nombre seroient chaque jour ajoutées à la perfection de l'univers; et de la sorte l'univers n'auroit pas été parfait dès le commencement, ce qui est contraire à cette autre parole de la *Genèse*, dans le même verset : « Dieu compléta toute son œuvre. »

3° La fin d'une chose répond toujours à son commencement. Or, à la fin, quand le corps est détruit, l'ame intellective reste. Donc elle a commencé d'être avant le corps.

Mais le contraire est ainsi exprimé dans un livre que nous avons cité

---

præmissis (qu. 110, art. 1), quòd tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et præcipuè Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit à solo Deo.

Ad quartum dicendum, quòd homo generat sibi simile, in quantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formæ.

Ad quintum dicendum, quòd in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est, et huic cooperatur Deus; quod verò est inordinatæ voluptatis, malum est, et huic Deus non cooperatur.

ARTICULUS III.

Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi. Dicitur *Genes.*, II : « Requievit Deus ab omni opere quod patrarat. » Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ.

2. Præterea, ad perfectionem universi maximè pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni universi adderentur; et sic universum à principio fuisset imperfectum : quod est contra illud quod dicitur *Gen.*, I : « Deus omne opus suum complesse. »

3. Præterea, finis rei respondet ejus principio. Sed anima intellectiva remanet destructo corpore. Ergo incepit esse ante corpus.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *De eccles.*

plusieurs fois, *De Eccles. dogm.* : « L'ame est créée en même temps que le corps (1). »

(CONCLUSION. — L'ame qui existe sans le corps ne posséderoit pas la perfection de sa nature, et Dieu n'ayant pas commencé son œuvre par des choses imparfaites, il faut simplement reconnoître que les ames sont créées en même temps que les corps auxquels elles sont unies.)

Quelques-uns ont prétendu que les ames intellectives n'étoient unies à un corps que par accident, et qu'elles étoient de même condition que les substances spirituelles qui sont exemptes d'une telle union avec le corps. De là l'opinion que les ames humaines avoient été créées dès le commencement, en même temps que les anges. Mais cette opinion est fausse. Et d'abord quant à sa base même : si l'ame, en effet, n'étoit unie au corps que d'une manière accidentelle, il s'ensuivroit que l'homme, dont la nature résulte d'une telle union, ne seroit qu'un être accidentel, ou bien que l'ame seroit l'homme. C'est ce dont nous avons démontré la fausseté, question 75, article 4. De plus, que l'ame humaine ne soit pas de la même nature que les anges, c'est ce que montre son mode d'intelligence, fort différent du mode angélique, tel que nous l'avons fait connoître plus haut, question 55, article 2. Car l'homme connoît ou comprend en agissant sur les impressions des sens, en se tournant vers les images ou fantômes, ainsi que nous l'avons également démontré; et voilà pourquoi son ame a besoin d'être unie à un corps, à raison du concours que lui prête la partie sensitive : toutes choses que l'on ne sauroit dire des anges. L'er-

(1) L'ordre des matières a ramené plusieurs fois le même sujet sous la plume de notre saint auteur. Et voilà qu'il le traite encore avec autant de force et d'étendue que si c'étoit là pour lui une question nouvelle. Cela nous prouve l'importance qu'il y attachoit, et le danger des erreurs qu'il réfute. L'histoire nous montre les ravages que ces erreurs avoient faits dans les premiers siècles du christianisme, et la raison nous fait voir qu'elles ébranloient par la base l'économie du plan divin dans la création des natures intelligentes et raisonnables.

---

dogm., quòd « simul anima creatur cum corpore. »

(CONCLUSIO. — Cùm anima sine corpore existens non habeat suæ naturæ perfectionem, nec Deus ab imperfectis opus suum inchoaverit, simpliciter fatendum est animas simul cum corporibus creari et infundi.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt quòd animæ intellectivæ accidat uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus, quæ corpori non uniuntur. Et ideo posuerunt animas hominum simul à principio cum angelis creatas (1). Sed hæc opinio est falsa. Primò quidem quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conveniret animæ uniri corpori, sequeretur quòd homo qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens, vel quòd anima esset homo. Quod falsum est, ut suprà ostensum est (qu. 75, art. 4). Quòd etiam anima humana non sit ejusdem naturæ cum angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut suprà ostensum est (qu. 55, art. 2). Homo enim intelligit, à sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est (qu. 84, art. 7); et ideo anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget

(1) Ita de Origene notat author prædicti libri *De eccles. dogmat.*, cap. mox relato : *Animas hominum* (inquit) *non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit*, supple credimus. Idem notat etiam S. Thomas, lib. II. *Contra Gent.*, cap. 83, ubi addit quòd *ipse primus inter christianæ fidei professores hoc invenitur*. Plus verò Platonici qui eas ab æterno fuisse docuerunt, ut rursum S. Thomas ibidem notat, addens et Manichæos id asserere cum Platone, sicut alios hæreticos cum Origene.

reur, en second lieu, ressort de l'hypothèse elle-même : s'il est, en effet, naturel à l'ame d'être unie au corps, exister sans le corps est dès lors, pour elle, une chose contraire à sa nature, et quand elle existe ainsi, elle est privée de sa perfection relative. Or, il ne convient pas que Dieu ait commencé son œuvre par des choses imparfaites, par des choses qui seroient en dehors de leur propre nature; car enfin il n'a pas fait l'homme privé d'une main ou d'un pied, qui sont des parties intégrantes de la nature humaine. Bien moins donc a-t-il fait l'ame sans le corps. Et si quelqu'un prétend qu'il n'est pas naturel à l'ame d'être unie au corps, il devra alors nous dire la cause de cette union; et, par conséquent, il devra voir cette cause ou bien dans la volonté même de l'ame, ou bien dans un principe étranger. S'il la voit dans la volonté de l'ame, cela semble répugner : d'abord, parce qu'une telle volonté seroit déraisonnable. Il est déraisonnable, en effet, que l'ame veuille s'unir à un corps dont elle n'a pas besoin; et elle n'en auroit pas besoin, dans l'hypothèse, puisque, si ce besoin existoit, l'union seroit naturelle, et « la nature ne fait pas défaut dans les choses nécessaires. » Cela répugne, en second lieu, puisqu'il n'y a pas de raison pour que des ames créées depuis le commencement du monde conçoivent, après un si long espace de temps, l'étrange volonté de s'unir à un corps; car la substance spirituelle est placée au-dessus du temps, et n'est pas soumise aux révolutions du ciel. Cela répugne, en troisième lieu, parce que le hasard seul sembleroit faire qu'une telle ame est unie à un tel corps, puisqu'il faudroit pour cela le concours de deux volontés, celle de l'ame qui advient et celle de l'homme qui engendre. Si l'on suppose, au contraire, que l'ame est unie au corps en dehors de sa volonté aussi bien que de sa nature, il faut que cela vienne alors d'une cause qui lui fait violence, et l'on ne devra plus y voir qu'un châtiment et un malheur. C'est précisément en cela que consiste l'erreur d'Origène; il suppose, en effet, que les ames sont unies

---

ad operationem sensitivæ partis. Quod de angelo dici non potest. Secundò apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animæ naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem. Non fuit autem conveniens, ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam; non enim fecit hominem sine manu, aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis. Multò igitur minùs fecit animam sine corpore. Si verò aliquis dicat quòd non est naturale animæ corpori uniri, oportet inquirere causam quare sit corpori unita. Oportet autem dicere quòd aut hoc sit factum ex ejus voluntate, aut ex alia causa. Si ex ejus voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primò quidem, quia hæc voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore et vellet ei uniri. Si enim eo indigeret, naturale esset ei quòd corpori uniretur, quia « natura non deficit in necessariis. » Secundò, quia nulla ratio esset quare animæ à principio mundi creatæ post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur; est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones cœli excedens. Tertiò, quia videretur à casu esse quòd hæc anima huic corpori uniretur, cùm ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animæ advenientis et hominis generantis. Si autem præter voluntatem ipsius corpori unitur, et præter ejus naturam, oportet quòd hoc sit ex causa violentiam inferente, et sic erit pœnale et triste. Quod est secundùm errorem Origenis, qui posuit animas incorporari propter pœnam

à un corps en punition de leur péché. Ces deux hypothèses étant donc également irrationnelles, il faut dire tout simplement que les ames ne sont pas créées avant les corps, mais qu'elles sont successivement créées en même temps que les corps, dont elles deviennent la forme et la vie.

Je réponds aux arguments : 1° Quand l'Ecriture dit que Dieu se reposa le septième jour, cela ne signifie pas qu'il n'ait plus produit une œuvre quelconque, puisqu'il est dit dans l'Evangile, *Joan.*, V, 17 : « Mon Père ne cesse d'opérer jusqu'à ce moment; » cela signifie seulement que Dieu ne créa plus aucun genre ou espèce d'êtres qui ne fut compris d'une certaine façon dans ses premières œuvres. Et de la sorte les ames qui sont maintenant créées rentroient, par leur espèce, dans les premières œuvres de Dieu, au nombre desquelles il faut placer l'ame d'Adam.

2° La perfection de l'univers peut croître chaque jour par le nombre des individus, mais non par celui des espèces.

3° Si l'ame demeure sans le corps, cela ne vient que de la corruption de ce dernier, laquelle est la conséquence du péché. Il ne convenoit donc pas qu'il en fût ainsi au commencement des œuvres divines; car, comme il est écrit dans la *Sagesse*, I, 13 : « Dieu n'a pas fait la mort, ce sont les impies qui l'ont appelée par leurs œuvres et leurs paroles. »

QUESTION CXIX.

De la propagation humaine quant au corps.

Il nous reste à considérer la propagation humaine quant au corps. Là-dessus deux questions se présentent : 1° Y a-t-il une partie des ali-

---

peccati. Unde cùm hæc omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est quòd animæ non sunt creatæ ante corpora, sed simul creantur cum corporibus et infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cùm dicatur *Joan.*, V : « Pater meus usque modo operatur; » sed à novis rerum generibus et speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint. Sic enim animæ quæ nunc creantur, præextiterunt secundùm similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit.

Ad secundum dicendum, quòd perfectioni universi quantum ad numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid, non autem quantum ad numerum specierum.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quòd anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quòd ab hoc inciperent Dei opera; quia sicut scriptum est, *Sap.*, I : « Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt eam. »

QUÆSTIO CXIX.

De propagatione hominis, quantum ad corpus, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm aliquid de alimento convertatur in veritatem hu-

ments qui se convertisse en la réalité de la nature humaine? 2° Le principe générateur provient-il du superflu des aliments?

ARTICLE I.

Y a-t-il une partie des aliments qui soit convertie en la réalité de la nature humaine?

Il paroît qu'aucune partie des aliments n'est convertie en la réalité de la nature humaine. 1° Il est écrit, *Matth.*, XV, 17 : « Tout ce qui entre dans la bouche descend dans le ventre et s'en va ensuite dans le lieu secret. » Or, ce qui est rejeté ne se convertit pas en la réalité de la nature humaine. Donc aucune partie des aliments ne passe réellement à cette nature.

2° Le Philosophe, *De Generat.*, I, distingue dans la chair l'espèce et la matière; puis il ajoute : « La chair s'en va et revient quant à la matière. » Or, c'est ce qui est produit par l'alimentation qui s'en va et revient. Donc c'est la chair quant à la matière, et non la chair quant à l'espèce qui s'assimile une partie des aliments. Mais cela seul appartient à la réalité de la nature humaine, qui appartient à son espèce. Donc l'aliment ne passe pas à la réalité de la nature humaine.

3° A la réalité de la nature humaine semble appartenir surtout ce qu'on a nommé l'*humide radical*, lequel étant perdu ne peut plus se rétablir, comme disent les médecins. Or, il se rétabliroit si une partie

---

manæ naturæ. 2° Utrùm semen, quod est humanæ generationis principium, sit de superfluo alimenti.

ARTICULUS I.

Utrùm aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ. Dicitur enim *Matth.*, XV : « Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur. » Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

2. Præterea, Philosophus in I. *De generat.*, distinguit carnem *secundùm speciem* (2) et *secundùm materiam;* et dicit quòd « caro secundùm materiam advenit et recedit. » Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro *secundùm materiam*, et non caro *secundùm speciem*. Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quod pertinet ad speciem ejus. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

3. Præterea, ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur *humidum radicale* (3); quod si deperdatur, restitui non potest, ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimen-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 30, qu. 2, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 44, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4; et *Quodlib.*, VIII, art. 5.

(2) Ex græco εἶδος, text. 35 ac deinceps, quod et alii reddunt *secundùm formam*, quia forma est quæ dat speciem, ac proinde à Græcis εἶδος appellatur eodem quo *species* nomine, ut Philosophus passim vocat.

(3) Sic dictum, quasi radix et fundus vitæ, seu alimentum quoddam et nutrimentum, quo subinde deficiente ac exhausto deficit vita et interit; vel *radicale*, quasi à principio ingenitum corpori, sicut et radix est id quod primò innascitur arbori, et quod vitam illius nutrit, auget, conservat. Hinc medici *primigenium* vocant, comparantque oleo quo infuso nutritur lampas, et quo effuso extinguitur; ut *Emblematibus* vel *Hieroglyphicis medicis* videre est post Pierii *Hieroglyphica*, ubi distychum istum in eum sensum adhibetur : *Paulatim morimur, momento extinguimur uno : Sic oleo lampas deficiente perit.*

des aliments étoit changée en cette substance. Donc l'aliment ne passe en aucune façon à la réalité de la nature humaine.

4° Si l'aliment étoit réellement changé en la nature humaine, toute déperdition éprouvée par l'homme pourroit être réparée. Or, la mort n'arrive que par une déperdition réelle. Donc l'homme pourroit, par l'alimentation, se mettre constamment à l'abri de la mort.

5° Si l'aliment passoit à la réalité de la nature humaine, il n'y auroit rien dans l'homme qui ne pût se perdre et se réparer; car ce qui seroit produit dans l'homme par les aliments seroit toujours sujet à ces deux sortes d'actions. Dans le cas donc où un homme vivroit longtemps, rien de ce qui auroit été matériellement en lui, au commencement de son existence, n'y demeureroit à la fin : cet homme ne seroit plus dès lors absolument le même pendant toute sa vie, puisque l'identité parfaite de l'individu exige l'identité de matière. Mais une telle supposition répugne. Donc l'aliment ne passe pas à la réalité de la nature humaine.

Mais saint Augustin dit le contraire, *De vera relig.*, XL : « Les aliments digérés, en se corrompant, c'est-à-dire, en perdant leur propre forme, rentrent dans l'organisme du corps humain. » Mais l'organisme de notre corps appartient à la réalité de la nature humaine. Donc les aliments passent à la réalité de cette nature. C'est ce qui fait dire au même saint Augustin, *Confess.*, VII, 10 : « Tu ne me changeras pas en ta substance comme l'aliment de ton corps. »

(Conclusion. — Pour réparer ce que l'action de la chaleur naturelle enlève incessamment à la réalité de la nature humaine, il faut qu'une partie des aliments se change réellement en cette nature.)

Selon le principe posé par Aristote, *Metaph.*, II, 4 : « Toute chose est par rapport à la réalité ou vérité, ce qu'elle est par rapport à l'être. » Il faut donc regarder comme appartenant à la réalité ou vérité d'une

---

tum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

4. Præterea, si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, quicquid in homine deperditur restaurari posset. Sed mors homini non accidit nisi per deperditionem alicujus. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Præterea, si alimentum in veritatem humanæ naturæ transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari; quia id quod in homine generaretur ex alimento, et recedere et reparari posset. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quòd nihil quod in eo fuit materialiter in principio suæ generationis finaliter remaneret in ipso : et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam, cùm ad hoc quòd sit idem numero, requiratur identitas materiæ. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanæ naturæ.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *De vera relig.* (cap. 40) : « Alimenta carnis corrupta (id est, amittentia formam suam), in membrorum fabricam migrant. » Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanæ naturæ : ut et VII. *Confess.*, cap. 10 : « Nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuæ, sed, etc. »

(Conclusio. — Ad restaurandum illud quod per actionem caloris naturalis deperditur ad veritatem humanæ naturæ pertinens, oportet aliquid de alimento converti in veritatem humanæ naturæ.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum, II. *Metaphys.* (text. 4), hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se

nature quelconque, tout ce qui rentre dans la constitution de cette nature. Or, la nature peut être considérée sous un double aspect : en général et dans son espèce même ; en particulier et selon ce qu'elle est dans un individu. A la réalité ou vérité d'une nature considérée en général, appartiennent sa forme et sa matière également considérées en général. A la réalité ou vérité d'une nature considérée dans tel être particulier, appartiennent la matière individuelle déterminée dans cet être, et la forme individualisée par cette même matière. Ainsi la vérité de la nature humaine généralement comprise résulte d'une ame et d'un corps; mais la vérité de la nature humaine considérée dans un individu, Pierre ou Martin, par exemple, résulte de telle ame et de tel corps. Or, il est des choses dont les formes ne peuvent subsister si ce n'est dans une matière déterminée : la forme du soleil, par exemple, ne peut subsister que dans une matière dont elle est actuellement la forme. Voilà dans quel sens plusieurs ont prétendu que la forme humaine ne pouvoit non plus subsister si ce n'est dans une matière déterminée, laquelle auroit reçu cette forme dès le commencement et dans le premier homme; de telle sorte que tout ce qui s'ajoute au principe qui de notre premier père dérive à tous ses descendants, n'appartiendroit pas à la vérité de la nature humaine, ne seroit pas susceptible d'en recevoir la forme : ce seroit alors la matière existant dans le premier homme et soumise en lui à la forme humaine, qui se multiplieroit en elle-même. Et de cette façon tous les corps humains sans exception dériveroient du corps du premier homme. D'après ceux qui raisonnent ainsi, les aliments ne se convertissent pas en la réalité de la nature humaine ; on peut uniquement les regarder comme une sorte de préservatif pour cette même nature, et qui fait que la chaleur naturelle ne consume pas l'humide radical ; ainsi qu'on ajoute du plomb ou de l'étain à l'argent pour que celui-ci ne soit pas consumé par le feu.

---

habet ad *esse*. Illud ergo pertinet ad veritatem naturæ alicujus, quod est de constitutione ipsius naturæ. Sed natura dupliciter considerari potest : uno modo in communi, secundùm naturam speciei; alio modo secundùm quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturæ alicujus in communi consideratæ, pertinet forma et materia ejus in communi accepta. Ad veritatem autem naturæ in hoc particulari consideratæ, pertinet materia individualis signata, et forma per hujusmodi materiam individuata : sicut de veritate humanæ naturæ in communi, est anima humana et corpus; sed de veritate humanæ naturæ in Petro et Martino, est hæc anima et hoc corpus. Sunt autem quædam, quorum formæ non possunt salvari nisi in una materia signata : sicut forma solis non potest salvari nisi in materia quæ actu sub ea continetur. Et secundùm hunc modum aliqui posuerunt quòd forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quæ scilicet à principio fuit tali forma formata in primo homine; ita quòd quicquid aliud præter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quasi non verè accipiat formam humanæ naturæ; sed illa materia quæ in primo homine formæ humanæ fuit subjecta, in seipsa multiplicatur. Et hoc modo multitudo humanorum corporum à corpore primi hominis derivatur. Et secundùm hos, alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ; sed dicunt quòd alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturæ, id est, ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum adjungitur argento, ne consumatur per ignem.

Mais cette hypothèse pèche sous plusieurs rapports : en premier lieu, parce que la raison qui fait qu'une forme peut se retirer de sa matière, fait aussi qu'elle peut affecter une matière différente; et c'est pour cela que tous les êtres soumis à la génération sont corruptibles, et réciproquement (1). Or, il est manifeste que la forme humaine peut abandonner la matière qu'elle affecte; car sans cela le corps humain ne seroit pas sujet à la corruption. Donc il faut dire qu'elle peut s'attacher à une autre matière, ou, ce qui revient au même, qu'une autre matière peut passer à la réalité de la nature humaine. En second lieu, parce que dans tous les êtres dont la matière est tout entière renfermée dans un seul individu, il ne sauroit y avoir qu'un individu dans une espèce : c'est ce qu'on voit dans le soleil, la lune, et autres choses du même genre. Il suivroit donc de l'opinion combattue, qu'il n'y auroit qu'un seul individu dans l'espèce humaine. En troisième lieu, parce que la multiplication de la matière n'est possible que de deux manières, ou bien par l'augmentation de grandeur ou de quantité, comme cela a lieu dans les choses qui se dilatent et se raréfient, dont la matière prend des dimensions plus grandes; ou bien par la multiplication de la substance même de la matière. Or, la substance de la matière demeurant toujours la même, on ne peut pas dire qu'elle soit multipliée; car une chose ne constitue pas une multitude par rapport à elle-même, puisque toute multitude provient nécessairement d'une division. Il faut alors qu'une autre substance quelconque soit ajoutée à la matière, ou par voie de création, ou par voie de transformation. Une matière ne peut donc se multiplier ou paroître multipliée que par raréfaction, comme lorsque l'eau se change en air ; ou bien par

(1) La science moderne, en établissant que toute la substance du corps humain se renouvelle dans un petit nombre d'années, ne permet plus aucun doute à cet égard. Cette donnée scientifique semble contredire, au premier abord, plusieurs raisonnements de saint Thomas, quoiqu'elle en confirme éminemment la conclusion totale. Mais si l'on étudie avec attention toute la suite de cette thèse, on se convaincra sans peine qu'il en avoit entrevu la possibilité, et qu'il émet des idées où elle est indiquée ou du moins pressentie d'une manière implicite.

Sed hæc positio est multipliciter irrationabilis. Primò quidem, quia ejusdem rationis est quòd aliqua forma possit fieri in alia materia, et quòd possit propriam materiam deserere; et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et è converso. Manifestum est autem quòd forma humana potest deficere ab hac materia quæ ei subjicitur, alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quòd et alii materiæ advenire possit, aliquo alio in veritatem humanæ naturæ transeunte. Secundò, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie : sicut patet in sole et luna, et hujusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanæ speciei. Tertiò, quia non est possibile quòd multiplicatio materiæ attendatur nisi vel secundùm quantitatem tantùm, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit majores dimensiones; vel etiam secundùm substantiam materiæ. Sola autem eadem substantia materiæ manente, non potest dici quòd sit multiplicata; quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cùm necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quòd aliqua alia substantia materiæ adveniat, vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quòd non potest aliqua materia multiplicari, nisi vel per rarefactionem, sicut cùm ex aqua fit aer; vel per

l'aggrégation d'une autre matière, comme le feu se multiplie quand on y ajoute du bois; ou bien encore par la création d'une nouvelle matière. Or, il est évident que la multiplication de la matière dans les corps humains ne se produit pas par raréfaction, puisque le corps d'un homme arrivé à la force de l'âge seroit alors moins parfait que le corps d'un enfant; elle ne se produit pas non plus par la création d'une nouvelle matière, puisque, d'après saint Grégoire, toutes les choses furent créées à la fois quant à la substance de la matière, quoiqu'elles ne l'aient pas été quant à la diversité des formes. Il reste donc que la multiplication du corps humain ne peut avoir lieu que parce que les aliments passent en partie à la réalité de ce corps. L'hypothèse contraire est inadmissible, en quatrième lieu, par la raison que l'homme ne différant pas des animaux et des plantes quant à l'ame végétative, il s'ensuivroit que les corps des animaux et des plantes ne se multiplieroient pas non plus par l'assimilation de la nourriture prise, mais qu'ils se multiplieroient par un autre moyen qui n'auroit rien de naturel, puisque la matière, selon les lois de la nature, ne peut dans son extension dépasser une certaine limite, et qu'il n'existe en outre dans la nature aucun autre moyen d'accroissement, si ce n'est la raréfaction ou l'assimilation. D'où il suivroit encore que les forces générative et nutritive, qui sont néanmoins appelées des forces naturelles, auroient une opération entièrement miraculeuse. Ce qui répugne d'une manière absolue.

C'est ce qui fait dire à d'autres que la forme humaine peut, à la vérité, se produire de nouveau dans une autre matière, si l'on considère la nature humaine en général; mais qu'il n'en est pas de même, si l'on entend cette nature comme circonscrite dans un individu, parce que alors la forme humaine demeure fixe dans une matière déterminée, depuis le premier moment où elle affecte cet individu dans sa génération, jusqu'au dernier moment de sa corruption. Et la matière ainsi déterminée par

---

additionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiæ. Sed manifestum est multiplicationem materiæ in humanis corporibus non accidere per rarefactionem, quia sic corpora hominum perfectæ ætatis essent imperfectiora quàm corpora puerorum. Nec iterum per creationem novæ materiæ, quia secundùm Gregorium (lib. XXXII. *Moral.*, cap. 9 vel 10), omnia simul sunt creata secundùm substantiam materiæ, licèt non secundùm speciem formæ. Unde relinquitur quòd multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc quòd alimentum convertitur in veritatem humani corporis. Quartò, quia cùm homo non differat ab animalibus et plantis secundùm animam vegetabilem, sequeretur quòd etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quamdam multiplicationem, quæ non potest esse naturalis, cùm materia secundùm naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem, nec (iterum) inveniatur aliquid naturaliter crescere, nisi per rarefactionem vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativæ et nutritivæ, quæ dicuntur *vires naturales*, esset miraculosum. Quod est omnino inconveniens.

Unde alii dixerunt quòd forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi, non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primò imprimitur in generatione hujus individui, ita quòd illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam di-

cette forme est celle qu'on dit appartenir essentiellement à la réalité de la nature humaine. Mais comme cette matière ne suffit pas à constituer la grandeur voulue, il faut bien admettre l'adjonction d'une autre matière qui se produit par la conversion des aliments en la substance de l'individu, autant que cela est nécessaire pour son développement. Et la matière ainsi produite n'appartient que d'une manière secondaire, toujours selon les mêmes auteurs, à la réalité de la nature humaine; et cela par la raison qu'elle n'est pas requise pour l'être premier de l'individu, et qu'elle ne l'est que pour son développement relatif. Ainsi donc, s'il lui vient quelque chose des aliments, ceci ne rentre plus, à proprement parler, dans la vérité de la nature humaine. Mais cette opinion est également inadmissible : d'abord parce que cette opinion confond la matière des corps vivants avec celle des corps inanimés; car, bien que ces derniers aient la puissance de produire leur semblable dans l'espèce, ils n'ont pas celle d'engendrer un être qui leur soit individuellement semblable. Et cette dernière puissance, dans les corps vivants, n'est autre que la force nutritive. Mais cette force, n'ajouteroit rien à ces corps, seroit une force entièrement inutile, si aucune partie des aliments n'étoit convertie en la réalité de leur nature. En second lieu, la puissance active qu'un être vivant exerce à l'égard d'un autre, en lui transmettant sa forme avec la vie, ne sauroit être plus grande que la puissance exercée par cet être vivant sur lui-même et sur les choses placées sous son action personnelle. En troisième lieu, la nutrition est nécessaire non-seulement pour l'accroissement et le développement, puisqu'alors elle deviendroit inutile après que ce développement est terminé, mais encore pour réparer la constante déperdition causée par la chaleur naturelle. Et cette réparation ou restauration de forces ne se concevroit pas si une partie des aliments ne se transformoit en la substance humaine.

---

cent principaliter pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Sed quia hujusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundariò pertinere ad veritatem humanæ naturæ, quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem ejus. Jam verò si quid aliud advenit ex alimento, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, propriè loquendo. Sed hoc etiam est inconveniens. Primò quidem, quia hæc opinio judicat de materia corporum viventium ad modum corporum inanimatorum, in quibus etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non est tamen virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundùm individuum. Quæ quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturæ ipsorum non converteretur. Secundò, quia virtus activa quæ est in semine, est quædam impressio derivata ab anima generantis, sicut suprà dictum est (qu. 118, art. 1). Unde non potest esse majoris virtutis in agendo, quàm ipsa anima à qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis verè assumit aliqua materia formam naturæ humanæ, multò magis anima in nutrimentum conjunctum poterit veram formam naturæ humanæ imprimere per potentiam nutritivam. Tertiò, quia nutrimento indigetur non solùm ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset, sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primò inerat, est de veritate na-

Ainsi donc, ce qui, dans l'individu, provient des aliments, n'appartient pas moins à la réalité de la nature humaine, que ce qui est primitivement dans l'individu. Il faut, par conséquent, en revenir aux sentiments de ceux qui veulent qu'une partie des aliments soit réellement convertie en la vérité de la nature humaine, et rentre dans l'espèce des chairs, des os et des autres parties qui la constituent. C'est ce qu'entend le Philosophe quand il dit, *De anim.*, II, 45 : « L'aliment nourrit, parce qu'il est chair en puissance. »

Je réponds aux arguments : 1° Le Seigneur ne dit pas que tout ce qui entre dans la bouche soit ensuite rejeté; il dit seulement que dans chaque aliment il y a quelque chose d'impur que le corps repousse. On pourroit entendre aussi par-là que tout ce qui est engendré par les aliments se résout par l'action de la chaleur naturelle et se perd au travers de pores invisibles, comme l'explique saint Jérôme, sur ce même endroit du texte sacré.

2° Par ces mots, *la chair quant à l'espèce*, quelques-uns entendent ce qui dans l'homme reçoit dès le premier instant la forme ou espèce humaine; et cela doit, selon eux, durer dans l'individu autant que l'individu même. Par ces mots, *la chair quant à la matière*, ils entendent ce qui provient des aliments; et cela ne doit pas durer toujours, disent-ils, mais se perd de la même manière qu'il est acquis. Mais cette interprétation est contraire à la pensée d'Aristote; car il dit : « Comme en toutes choses existant dans la matière, le bois, la pierre, par exemple; ainsi dans la chair humaine, il faut distinguer ce qui est selon l'espèce et ce qui est selon la matière. » Or, il est manifeste que la distinction établie dans l'hypothèse de l'objection, n'a pas lieu dans les choses inanimées, lesquelles ne sont, à proprement parler, ni engendrées ni nourries. De plus, comme ce qui provient des aliments s'unit au corps par manière de mélange, de même que l'eau se mêle au vin, suivant la comparaison

turæ humanæ, ita et id quod ex alimento generatur. Et ideo secundùm alios dicendum est, quòd alimentum verè convertitur in veritatem humanæ naturæ, in quantum verè accipit speciem carnis et ossis, et hujusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus in II. *De anima* (text. 45), quòd « alimentum nutrit, in quantum est potentia caro. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus non dicit quòd totum quod in os intrat, per secessum emittatur; sed oportet quòd de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittatur. Vel potest dici, quòd quicquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit.

Ad secundum dicendum, quòd aliqui per carnem *secundùm speciem* intellexerunt id quod primò accipit speciem humanam, quod sumitur à generante : et hoc dicunt semper manere quousque individuum durat. Carnem verò *secundùm materiam* dicunt esse quæ generatur ex alimento : et hanc dicunt non semper permanere, sed quod sicut advenit, ita abscedit. Sed hoc contra intentionem Aristotelis (ut suprà); dicit enim ibi quòd « sicut in unoquoque habentium speciem in materia, » putà in ligno et lapide, « ita et in carne, hoc est secundùm speciem, et illud secundùm materiam. » Manifestum est autem quòd prædicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quæ non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum, cùm id quod ex alimento generatur, adjungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem Philosophus (text. 39), non potest alia esse na-

faite dans le même endroit par le Philosophe, l'aliment qui nourrit le corps prend la nature du corps lui-même, puisqu'il ne forme qu'une seule chose par suite du mélange. Il n'y a donc pas de raison pour que l'un soit consumé par l'action de la chaleur naturelle, et que l'autre ne le soit pas. Il faut dire, par conséquent, que la distinction posée par le Philosophe ne s'applique pas à des chairs différentes, mais bien à la même chair considérée sous différents rapports. Si l'on considère la chair sous le rapport de l'espèce, c'est-à-dire, sous le rapport de ce qu'il y a de formel en elle, la chair n'est pas consumée, elle demeure, parce que sa nature demeure, ainsi que sa disposition naturelle. Si l'on considère au contraire la chair sous le rapport de la matière, il faut dire qu'elle ne subsiste pas, qu'elle se consume et se restaure insensiblement, comme on voit dans une fournaise le même feu subsister dans sa forme, tandis que la matière est peu à peu consumée et remplacée par une autre.

3° A l'humide radical est sensé appartenir tout ce qui constitue la vertu de l'espèce. Si cet humide vient donc à disparoître, on ne peut pas plus le rétablir qu'on ne rétablit une main ou un pied amputés. Mais l'humide nutritif n'est pas encore parvenu à recevoir parfaitement la nature de l'espèce; il est seulement en voie pour y arriver, ce qui s'applique au sang et aux autres humeurs semblables; de telle sorte que si ces éléments viennent à être retranchés, la vertu radicale de l'espèce subsiste toujours et n'est pas enlevée pour cela.

4° Toute vertu existant dans un corps passible s'affoiblit par sa propre action; car de tels agents sont aussi à l'état passif. Et voilà pourquoi la puissance d'assimilation est si grande d'abord, que non-seulement elle

---

tura ejus quod advenit, et ejus cui advenit, cùm jam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quòd unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat. Et ideo aliter dicendum est, quòd hæc distinctio Philosophi non est secundùm diversas carnes, sed est ejusdem carnis secundùm diversam considerationem. Si enim consideretur caro *secundùm speciem*, id est secundùm id quod est formale in ipsa, sic semper manet, quia semper manet natura carnis et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro *secundùm materiam*, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur, sicut patet in igne fornacis, cujus forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum ejus substituitur.

Ad tertium dicendum, quòd ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei. Quod si subtrahatur, restitui non potest, sicut si amputetur manus, aut pes, vel aliquid hujusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfectè naturam speciei, sed est in via ad hoc, sicut est sanguis et alia hujusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quæ non tollitur.

Ad quartum dicendum, quòd omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia hujusmodi agentia etiam patiuntur (1). Et ideo virtus conversiva in principio

(1) Ut cap. 3, lib. IV. *De generatione animalium*, circa medium, videre est; ubi dicitur (αἴτιον τοῦ λύεσθαι), hoc est causa cur dissolvatur movens, *eo quòd omne agens patitur etiam à patiente; sicut illud quod secat, hebetatur ab eo quod secatur, quod calefacit, refrigeratur ab eo quod calefit; et universaliter omne illud quod movet, reciprocè movetur motu quodam, præterquam primum movens;* id est Deus, qui juxta Boetium, lib. III. *De consolat.*, metr. 9, *immotus stabilisque manens dat cuncta moveri.*

absorbe tout ce qui est nécessaire à réparer l'effet de la déperdition, mais qu'elle sert encore au développement de l'individu; puis elle ne peut plus absorber que ce qu'il faut pour obtenir le premier de ces résultats, et le second cesse d'avoir lieu; plus tard elle ne peut pas même suffire au premier, et la dépression commence; enfin, cette vertu venant à disparoître entièrement, l'animal meurt : ainsi la force du vin qui donne d'abord son goût à l'eau que l'on y mêle, s'affoiblit graduellement par l'augmentation du mélange, et le vin lui-même finit par être en quelque sorte aqueux, suivant la comparaison faite par le Philosophe.

5° Quand une certaine matière se change en feu, comme s'exprime encore Aristote, on dit alors que le feu est produit; mais quand une matière quelconque sert d'aliment à un feu préexistant, on dit seulement que le feu est alimenté. D'où il suit que si une matière perd entièrement la forme du feu, et qu'une autre matière la revête, il y aura deux feux distincts; mais si, au bois qui est consumé on substitue graduellement d'autre bois, ce sera le même feu qui subsistera toujours, parce que l'aliment ajouté se transforme constamment en la nature préexistante : et c'est ainsi qu'il faut raisonner des corps vivants, dans lesquels la nutrition restaure incessamment ce qui est consumé par la chaleur naturelle.

ARTICLE II.

Le principe générateur provient-il du superflu des aliments ?

(Nous n'avons jugé ni utile ni convenable de traduire en français le second article de cette Question. Le sujet qui s'y trouve traité ne tient à la Théologie que d'une manière très-indirecte et très-éloignée. Grace à la langue dans laquelle il écrivoit, saint Thomas a pu l'aborder pour le complément de la première partie de son œuvre. Nous laissons subsister l'article en latin, pour le même motif et par respect pour cette œuvre elle-même).

---

quidem tam fortis est, ut possit convertere non solùm quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum; postea verò non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat augmentum; demum nec hoc potest, et tunc fit diminutio; deinde deficiente hujusmodi virtute totaliter, animal moritur : sicut virtus vini convertentis aquam admixtam, paulatim per admistionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat in I. *De generat.* (text. 39 et 88).

Ad quintum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in I. *De generat.* (text. 39, quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari; quando verò aliqua materia convertitur in ignem præexistentem, dicitur ignis nutriri. Unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; si verò paulatim combusto uno ligno aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero, quia semper quod additur, transit in præexistens; et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

ARTICULUS II.

Utrùm semen sit de superfluo alimenti.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 30, qu. 2, art. 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 44, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 121 et 122.

semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis. Dicit enim Damascenus, quòd « generatio est opus naturæ ex substantia generantis producens illud quod generatur. » Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

2. Præterea, secundùm hoc filius assimilatur patri, quòd ab eo aliquid accipit. Sed si semen ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti, nihil acciperet aliquis ab avo et præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et præcedentibus, magis quàm aliis hominibus.

3. Præterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, et aliorum hujusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine majorem affinitatem haberet cum bove et porco, quàm cum patre et aliis consanguineis.

4. Præterea, Augustinus dicit, X. *Super Gen. ad lit.* (cap. 20), quòd « nos fuimus in Adam non solùm secundùm seminalem rationem, sed etiam secundùm corpulentam substantiam. » Hoc autem non esset si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

Sed contra est, quod Philosophus probat multipliciter in lib. *De generatione animalium* (cap. 19), quòd « semen est superfluum alimenti. »

(Conclusio. — Cùm semen sit illud quod generatur ex alimento antequam convertatur in substantiam membrorum, rectè dicitur semen esse de superfluo alimenti, seu de parte alimenti non necessaria ad alendum.)

Respondeo dicendum, quòd ista quæstio aliqualiter dependet ex præmissis (art. 1, et qu. 108, art. 1). Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiæ alienæ, non solùm in alio, sed etiam in ipso, manifestum est quòd alimentum quod est in principio dissimile, in fine sit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo, ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum. Et ideo in his quæ generantur, invenimus quod primò unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quòd commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum. Et ideo videmus quòd in generatione animalis priùs generatur animal, quàm homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primò quidem accipit quamdam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam. Non autem est possibile quòd accipiatur pro semine id quod jam conversum est in substantiam membrorum per quamdam resolutionem. Quia illud resolutum si non retineret naturam ejus à quo resolvitur, tunc jam esset recedens à natura generantis, quasi in via corruptionis existens : et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si verò retineret naturam ejus à quo resolvitur, tunc esset contractum ad determinatam partem, et non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solùm ad naturam partis; nisi fortè quis dicat quòd esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quòd retineat naturam omnium partium. Et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu, et generatio animalis ex animali non esset, nisi per divisionem : sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quæ decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quòd semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum, sed magis in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis derivatam ab anima generantis, ut suprà dictum est. Hoc autem quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento antequam convertatur in substantiam membrorum. Et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundùm hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativæ, quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur à virtute generativa ut semen. Et hujus signum ponit Philosophus, quòd « animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundùm quantitatem sui corporis, et paucæ generationis. » Et similiter « homines pingues sunt pauci seminis » propter eamdem causam.

Ad primum ergo dicendum, quòd generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, in quantum semen habet virtutem ex forma generantis, et in quantum est in potentia ad substantiam ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd assimilatio generantis ad genitum non sit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet ad hoc quòd aliquis assimiletur avo, quòd materia corporalis seminis fuerit in avo, sed quòd sit in semine aliqua virtus derivata ab avo, mediante patre.

Et similiter dicendum est ad tertium. Nam affinitas non attenditur secundùm materiam, sed magis secundùm derivationem formæ.

Ad quartum dicendum, quòd verbum Augustini non est sic intelligendum, quod in Adam actu fuerit aut seminalis ratio hujus hominis propinqua, aut corpulenta ejus substantia. Sed utrumque fuit in Adam secundùm originem. Nam et materia corporalis, quæ ministrata est à matre (quam vocat *corpulentam substantiam*), derivatur originaliter ab Adam; et similiter virtus activa existens in semine patris, quæ est hujus hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam *secundùm corpulentam substantiam*, sed non

secundùm seminalem rationem; quia materia corporis ejus, quæ ministrata est à Matre Virgine, derivata est ab Adam; sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus ejus non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritus sancti. Talis enim partus decebat eum (1), qui est super omnia benedictus Deus in sæcula sæculorum. Amen.

(1) Usurpatum ex Ambrosio in hymno I Nativitatis; ut et sequens appendix tum *ad Rom.*, I, vers. 25, tum *ad Rom.*, IX, vers. 5, etc.

PRIMÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ

S. THOMÆ AQUINATIS,

À mendis quàm plurimis, manuscriptorum exemplarium collatione et præsidio repurgatæ.

FINIS.

PREMIÈRE PARTIE DE LA SECONDE.

PROLOGUE.

Comme nous disons que l'homme est fait à l'image de Dieu, par la raison que cette image consiste, selon saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, II, 12, en ce que l'homme est doué d'intelligence, de liberté et d'action; après avoir parlé du modèle ou du type qui est Dieu, et de choses qui ont émané de sa puissance conformément à sa volonté, nous avons maintenant à étudier l'image ou copie, c'est-à-dire l'homme, en tant qu'il est lui-même le principe de ses propres actes, possédant le libre arbitre et pouvant agir sur la direction de sa vie (1).

(1) Dans la première partie de son ouvrage, saint Thomas a exposé ce qu'on pourroit nommer la théorie générale de l'être. Après avoir étudié l'être éternel, l'être par essence, qu est Dieu, il a montré tous les autres êtres émanant de ce premier principe par voie de création. L'acte créateur, que saint Thomas déclare ne nous être connu que par la révélation, a été de sa part l'objet d'une étude approfondie; ce qui n'a pas dû nous surprendre, si nous avons bien compris que c'est là le point essentiel et fondamental de toute doctrine. L'être intellectuel et l'être raisonnable, c'est-à-dire, l'ange et l'homme, ces deux nobles enfants de la puissance infinie, ont été considérés ensuite, par le saint docteur, dans leur nature, leurs propriétés, leurs rapports et leur activité, si bien qu'il seroit difficile de se poser une question à leur sujet, qui n'ait été résolue d'une manière directe ou indirecte.

Ce magnifique travail achevé, notre auteur entre maintenant dans un autre ordre de considérations et d'idées. Des hauteurs de la spéculation, il descend à la pratique, mais sans jamais abandonner l'exposition des principes, sur lesquels toute loi morale doit reposer. La transition entre ces deux parties de son grand ouvrage se trouve surtout admirablement ménagée. Dieu est le principe de tout; il doit en être la fin dernière : *il est le premier et le dernier*,

PRIMA SECUNDÆ.

PROLOGUS.

Quia, sicut Damascenus dicit (lib. II. *Fidei orthod.*, cap. 12), homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundùm quòd per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum, et per se potestativum* (1); postquam prædictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quæ processerunt ex divina potestate secundùm ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, id est de homine, secundùm quòd et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.

(1) Seu *potestatem sui ipsius habens*, juxta græcum αὐτεξούσιον, quod proinde liberi arbitrii nomine designatur, quia per ipsum arbitrium liberum potestatem habemus nostri, et ut jam ostensum est, nostrarum actionum domini sumus.

TRAITÉ

DE LA FIN DERNIÈRE OU DE LA BÉATITUDE.

QUESTION I.

De la fin dernière de l'homme considérée en général.

Ce qui se présente d'abord à considérer c'est la fin dernière de la vie humaine; on doit considérer ensuite ce par quoi l'homme parvient à sa fin, ou ce qui peut l'en détourner; car c'est d'après la fin qu'il faut se former une idée des choses qui s'y rapportent. Et comme la béatitude est la fin dernière de la vie humaine, nous avons d'abord à considérer cette fin dernière en général; puis nous parlerons de la béatitude.

Sur le premier point huit questions se présentent : 1° Appartient-il à l'homme d'agir pour une fin? 2° Est-ce là le propre de la nature raison-

l'alpha et l'oméga de tous les êtres. Voilà pourquoi l'idée de la fin dernière est celle que l'auteur aborde avant tout, quand il va tracer à l'homme l'usage qu'il doit faire de sa liberté. Cette idée devoit encore se présenter la première, sous un autre rapport et pour un autre motif. Avant d'entrer dans le développement des devoirs imposés à la créature raisonnable, dans le cours de son existence ici-bas, il falloit assigner à cette existence son but ultérieur et définitif, c'est-à-dire, toujours sa fin dernière. De la notion pure et vraie du but, résulte nécessairement la notion des devoirs à remplir, ou de la marche à suivre pour y arriver; et tout cela doit être dans un rapport parfait avec les lois constitutives de l'être qu'il s'agit de conduire à ce but.

A la suite de cette question de la fin dernière, se range naturellement celle de la béatitude, puisqu'il a été démontré déjà que l'homme étoit fait pour le bonheur. Puis se présentent, et dans leur ordre naturel, les moyens donnés à l'homme pour accomplir sa destinée, pour réaliser les desseins de la Providence : aussi verrons-nous se dérouler successivement les importantes questions du Volontaire et de l'Involontaire, des Actions et des Passions humaines, des Habitudes et des Vertus considérées en général, des Vices et des Péchés, des Lois humaines et divines, le traité de la Grâce terminera cette première partie de la théologie

---

TRACTATUS

DE ULTIMO FINE SEU DE BEATITUDINE.

QUÆSTIO I.

De ultimo fine hominis in communi, in octo articulos divisa.

Ubi primò considerandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ, et deinde de his per quæ homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare; ex fine enim oportet accipere rationes eorum quæ ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet primùm considerare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm hominis sit agere propter finem. 2° Utrùm hoc

nable? 3° Les actes de l'homme sont-ils spécifiés par la fin? 4° La vie humaine a-t-elle une fin dernière? 5° Le même homme peut-il avoir plusieurs fins dernières? 6° L'homme dispose-t-il toutes choses pour sa fin dernière? 7° Les hommes ont-ils tous une même fin dernière? 8° Toutes les autres créatures ont-elles comme l'homme une même fin dernière?

ARTICLE I.

Appartient-il à l'homme d'agir pour une fin?

Il paroît qu'il n'appartient pas à l'homme d'agir pour une fin. 1° La cause précède naturellement son effet. Or, la fin est toujours la dernière chose, comme le nom même le dit. Donc la fin ne peut être considérée comme cause. Mais l'homme n'agit que pour ce qui est cause de son action, car la préposition *pour* désigne un rapport avec la cause. Donc il n'appartient pas à l'homme d'agir pour une fin.

2° Ce qui constitue la fin dernière ne sauroit avoir évidemment de fin. Or, en beaucoup de choses l'action même constitue la fin dernière, ainsi que l'établit Aristote, *Ethic.*, I. Donc l'homme ne fait pas toutes choses pour une fin.

3° L'homme ne semble agir pour une fin que lorsque la délibération précède son action. Mais l'homme fait beaucoup de choses sans délibération, ou même sans y penser; ainsi quand il remue le pied, la main, ou qu'il se frotte la barbe, en s'appliquant à autre chose. Donc l'homme ne fait pas toutes ses actions pour une fin.

morale. La seconde sera consacrée à l'étude de tous les devoirs de l'homme, considérés en particulier et dans leurs applications les plus immédiates. C'est celle qui offre le plus d'intérêt et d'utilité, pour la direction des consciences et la pratique du ministère sacerdotal. Nous en donnerons également un rapide aperçu au commencement de cette seconde partie, et comme coup-d'œil préliminaire, afin que le lecteur puisse en étudier, avec plus de fruit et moins de difficulté, tous les détails, sans perdre de vue la beauté de l'ensemble.

---

sit proprium rationalis naturæ. 3° Utrùm actus hominis recipiant speciem à fine. 4° Utrùm sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ. 5° Utrùm unius hominis possint esse plures ultimi fines. 6° Utrùm omnia homo ordinet in ultimum finem. 7° Utrùm idem sit finis ultimus omnium hominum. 8° Utrùm in illo ultimo fine omnes aliæ creaturæ conveniant.

ARTICULUS I.

Utrùm homini conveniat agere propter finem.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causæ. Sed propter illud agit homo quod est causa actionis, cùm hæc præpositio (*propter*) designet habitudinem causæ. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Præterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum in I. *Ethic.* Ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Præterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat: sicut cùm aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo omnia agit propter finem.

(1) De his etiam infrà, qu. 6, art. 1, et qu. 28, art. 6, et qu. 94, art. 2, et qu. 109, art. 6; et *Opusc.*, III, cap. 100.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Toutes les choses qui rentrent dans un genre, découlent du principe de ce genre. Or, la fin est le principe de toutes les opérations que l'homme peut accomplir, comme le démontre Aristote, *Physic.*, II. Donc il appartient à l'homme d'agir pour une fin.

(Conclusion. — Puisque le propre de l'homme est d'agir par raison et par volonté, toutes ses actions, en tant qu'actions de l'homme, doivent nécessairement être faites pour une fin.)

Parmi les actions que l'homme fait, celles-là seules peuvent être appelées humaines, qui sont les actions propres de l'homme considéré comme tel. Or, l'homme diffère des créatures privées de raison, en ce qu'il est le maître de ses actes. D'où il suit qu'il faut uniquement appeler humaines les seules actions dont l'homme est le maître. Mais c'est par sa raison et sa volonté que l'homme est maître de ses actions; ce qui fait que le libre arbitre est appelé « une faculté de la volonté et de la raison. » Il n'y a donc de proprement humaines que les actions qui procèdent d'une volonté délibérée. S'il est d'autres actes qui conviennent à l'homme, on pourra bien les appeler actes de l'homme, mais non actes humains; car ils n'appartiennent pas à l'homme en tant qu'homme. Il est manifeste que toutes les actions qui procèdent d'une puissance sont produites par celle-ci en raison de son objet. Or l'objet de la volonté, c'est la fin et le bien. Donc toutes les actions humaines doivent nécessairement êtres faites pour une fin.

Je réponds aux arguments : 1° Bien que la fin soit la dernière chose à réaliser, elle est la première dans l'intention de l'agent; et c'est pour cela qu'elle doit être considérée comme cause.

2° S'il est une action humaine qui soit sa dernière fin, encore faut-il qu'elle soit volontaire, puisqu'autrement elle ne seroit pas une action humaine, d'après ce que nous venons de dire. Or, une action peut être

---

Sed contra : omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur à principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum in II. *Phys.* (text. 89). Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

(Conclusio. — Cùm hominis proprium sit per rationem et voluntatem agere, etiam necessariò omnes hominis actiones, ut sunt hominis, propter finem sunt.)

Respondeo dicendum, quòd actionum, quæ ab homine aguntur, illæ solæ propriè dicuntur *humanæ*, quæ sunt propriæ hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab irrationalibus creaturis, in hoc quòd est suorum actuum dominus. Unde illæ solæ actiones vocantur propriè *humanæ*, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem : unde et liberum arbitrium esse dicitur « facultas voluntatis et rationis. » Illæ ergo actiones propriè *humanæ* dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt. Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones*, sed non propriè *humanæ*, cùm non sint hominis in quantum est homo. Manifestum est autem quòd omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundùm rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quòd omnes actiones humanæ propter finem sint.

Ad primum ergo dicendum, quòd finis etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis : et hoc modo habet rationem causæ.

Ad secundum dicendum, quòd si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam, aliàs non esset humana, ut dictum est. Actio autem aliqua dupliciter dicitur vo-

volontaire de deux manières : d'abord, parce qu'elle est commandée par la volonté, comme l'action de marcher ou de parler ; puis, parce qu'elle émane immédiatement de la volonté, comme l'action même de vouloir. Mais il est impossible que l'acte propre et immédiat de la volonté soit sa propre fin ; car c'est l'objet de la volonté qui en est la fin, comme la couleur est l'objet de la vue. De même donc qu'il est impossible de concevoir l'acte visuel sans un objet visible auquel il s'applique : de même il est impossible de confondre l'acte même de la volonté avec l'objet appétible qui en est la fin. Il faut dire, par conséquent, que s'il est une action humaine qui soit sa propre fin dernière, il faut que ce soit une action commandée par la volonté ; et, de la sorte, il demeure toujours un acte, du moins l'acte même de vouloir, qui existe pour une fin. Quoi que ce soit donc que l'homme fasse, il est vrai de dire qu'il agit pour une fin, alors même qu'il fait une action qui est sa fin dernière.

3° On ne peut pas proprement appeler actions humaines celles qui ne procèdent pas d'une délibération de la raison ; car c'est là le vrai principe des actes humains : aussi ces actions ont-elles une fin imaginaire ou fictive, et non une fin marquée par la raison.

ARTICLE II.

Agir pour une fin est-ce le propre de la créature raisonnable?

Il paroît qu'agir pour une fin, est le propre de la créature raisonnable. 1° L'homme, ayant le pouvoir d'agir pour une fin, n'agit jamais pour une fin inconnue. Mais il y a beaucoup d'êtres qui ne connoissent pas leur fin, soit parce qu'ils sont entièrement privés de la faculté de connoître, comme les êtres inanimés, soit parce qu'ils ne peuvent s'élever à

---

luntaria : uno modo, quia imperatur à voluntate, sicut ambulare vel loqui ; alio modo quia elicitur à voluntate, sicut ipsum *velle*. Impossibile autem est quòd ipse actus à voluntate elicitus sit ultimus finis ; nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visûs est color. Unde sicut impossibile est quòd primum visibile sit ipsum *videre*, quia omne *videre* est alicujus objecti visibilis ; ita impossibile est quòd primum appetibile, quod est finis, sit ipsum *velle*. Unde relinquitur quòd si qua actio humana sit ultimus finis, quòd ipsa sit imperata à voluntate ; et ita aliqua actio hominis ad minus ipsum *velle* est propter finem. Quicquid ergo homo faciat, verum est dicere quòd homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi actiones non sunt propriè humanæ, quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum ; et ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem præstitutum.

ARTICULUS II.

Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd agere propter finem sit proprium rationalis naturæ. Homo enim cujus est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quæ non cognoscunt finem, vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles, vel quia non apprehendunt rationem finis,

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 46 ; ut et lib. III, cap. 1, prope finem, et cap. 16, 24, 109, 110, 111 ; et in quæstionibus disputatis, quæst. de unione verbi, art. 5 ; et in II. *Physic.*, lect. 4 et lect. 10.

l'idée de fin, comme les animaux privés de raison. Il paroît donc que c'est le propre de la créature raisonnable d'agir pour une fin.

2° Agir pour une fin, c'est ordonner son action par rapport à un objet déterminé. Mais c'est là ce que la raison seule peut faire. Donc cela ne convient pas aux êtres privés de raison.

3° Le bien et la fin sont l'objet de la volonté. Or, la volonté réside dans la partie raisonnable de l'ame, comme le dit le Philosophe, *De anima*, III. Donc il n'appartient qu'à la créature raisonnable d'agir pour une fin.

Mais le Philosophe prouve, au contraire, *Physic.*, II, que « non-seulement l'intellect, mais encore la nature, agissent pour une fin. »

(Conclusion. — Quoique tout agent ait une fin, on peut dire néanmoins que c'est le propre de la créature raisonnable d'agir pour une fin, en tant qu'elle s'y porte ou qu'elle y conduit.)

Tous les agents doivent nécessairement agir pour une fin. Quand, en effet, des causes sont ordonnées entre elles, la première venant à disparoître, il faut que les autres disparoissent aussi. Or, la première de toutes les causes, c'est la cause finale; et la raison en est que la matière ne revêt sa forme qu'autant qu'elle est mûe par un agent, puisque rien ne peut de soi passer de la puissance à l'acte. Mais l'agent ne meut qu'en vue d'une fin; car, s'il n'étoit déterminé dans son action, il ne produiroit pas une chose plutôt qu'une autre. Pour qu'il produise donc un effet déterminé, il faut que lui-même soit déterminé par un objet fixe, lequel n'est autre chose que la fin. Cette détermination qui, dans les natures intelligentes, a lieu par l'appétit raisonnable appelé volonté, se produit dans les autres créatures, par l'inclination naurelle appelée appétit naturel. Il faut remarquer, néanmoins, qu'une chose, dans son action ou son mouvement, peut tendre vers sa fin de deux manières : ou bien par

---

sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturæ agere propter finem.

2. Præterea, agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quæ ratione carent.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est, ut dicitur in III. *De anima.* Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ (1).

Sed contra est, quod Philosophus probat in II. *Physic.*, quòd « non solùm intellectus, sed etiam natura agit propter finem. »

(Conclusio. — Quanquam omne agens agat propter finem, proprium tamen est rationalis naturæ ut propter finem agat, quasi se agens, vel ducens in finem.)

Respondeo dicendum, quòd omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahitur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis; cujus ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundùm quod movetur ab agente, nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet, nisi ex intentione finis; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quàm illud. Ad hoc ergo quòd determinatum effectum producat, necesse est quòd determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio, sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est quòd aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter : uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio mo-

(1) Sive *in parte ratiocinativa*, juxta græcum ἐν λογιστικῷ, quod ibi, text. 42, usurpatur.

une impulsion propre et intrinsèque, et c'est ainsi que l'homme tend à sa fin; ou bien par une impulsion étrangère, et c'est ainsi que la flèche va au but, mais par la direction que lui donne la main de l'archer, lequel a une fin dans son action. Les êtres doués de raison se meuvent donc eux-mêmes vers la fin, parce qu'ils sont maîtres de leurs propres actes au moyen du libre arbitre, qui est une faculté de la raison et de la volonté, ainsi que nous venons de le dire. Les choses, au contraire, qui sont privées de raison, tendent à leur fin par leur inclination naturelle, comme étant mûes par une force étrangère, et nullement par elles-mêmes, puisqu'elles ne peuvent avoir l'idée de fin; ce qui fait qu'elles ne peuvent rien ordonner, mais qu'elles sont ordonnées elles-mêmes par rapport à une fin. Tous les êtres privés de raison sont, en effet, par rapport à Dieu, comme un instrument par rapport à l'agent principal, ainsi que nous l'avons dit dans plusieurs endroits de cet ouvrage. Le propre de la nature raisonnable est donc de tendre vers sa fin, en tant qu'elle s'y porte elle-même ou qu'elle y conduit; et le propre de la nature privée de raison, c'est d'être mûe ou dirigée par un autre vers une fin, qui tantôt est perçue, quand il s'agit des animaux, et tantôt ne l'est pas, quand il s'agit des êtres entièrement privés de connoissance.

Je réponds aux arguments : 1° Quand l'homme agit de lui-même pour une fin, il connoît cette fin; mais quand il est poussé ou dirigé par un autre, comme, par exemple, lorsqu'il obéit à un ordre ou qu'il cède à une impulsion, il peut ne pas connoître sa fin; et c'est ce qui a toujours lieu dans les créatures privées de raison.

2° Ordonner les choses par rapport à la fin, n'appartient qu'à celui qui agit de lui-même pour la fin; quant à l'être qui est mû par un autre, il peut uniquement être ordonné par rapport à sa fin; et c'est là ce que fait, pour les choses privées de raison, l'être qui est doué de cette faculté

---

tum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem, ex hoc quòd movetur à sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est « facultas voluntatis et rationis (1). » Illa verò quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem à seipsis, cùm non cognoscant rationem finis : et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solùm in finem ab alio ordinantur; nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut suprà habitum est (2). Et ideo proprium est naturæ rationalis ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem; naturæ verò irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quæ omnino cognitione carent.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando homo per seipsum agit propter finem, cognoscit finem; sed quando ab alio agitur vel ducitur, putà cùm agit ad imperium alterius, vel cùm movetur altero impellente, non est necessarium quòd cognoscat finem; et ita est in creaturis irrationalibus.

Ad secundum dicendum, quòd ordinare in finem, est ejus quod seipsum agit in finem; ejus verò quod ab alio agitur in finem est ordinari in finem; quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

(1) Sicut ex antedictis patet, art. 1, ubi etiam quid sit habere dominium actuum notatum est.
(2) Æquivalenter I. part., qu. 22, art. 2 ad 4, et qu. 103, art. 1 ad 2, non sicut priùs qu. 105, art. 5, ubi universaliter in omni operante dicitur operari.

3° L'objet de la volonté, c'est la fin et le bien considérés en général : aussi une telle volonté ne peut-elle se trouver dans les êtres privés de raison et d'intellect, puisqu'ils ne peuvent atteindre à une idée générale ; mais en eux se trouve l'appétit naturel ou sensitif qui se propose un bien particulier. Or, il est manifeste que les causes particulières sont mûes par une cause générale ; ainsi le chef d'une cité, ayant en vue le bien commun, fait mouvoir, par son commandement, tous les ressorts particuliers de son administration : il faut donc que tous les êtres privés de raison soient mûs vers leur fin particulière, par une volonté raisonnable qui embrasse le bien universel, et qui n'est autre que la volonté de Dieu.

ARTICLE III.

Les actes humains sont-ils spécifiés par leur fin ?

Il paroît que les actes humains ne sont pas spécifiés par leur fin. 1° La fin est une cause extrinsèque. Mais toute chose tire son espèce d'un principe intrinsèque. Donc ce n'est pas de leur fin que les actes humains tirent leur espèce.

2° Ce qui donne l'espèce doit évidemment préexister. Or, la fin n'existe évidemment que la dernière. Donc les actes humains ne sont pas spécifiés par leur fin.

3° Une même chose ne peut appartenir qu'à une seule espèce. Or, il arrive parfois que le même acte, absolument le même, se trouve dirigé vers plusieurs fins. Donc ce n'est pas la fin qui donne l'espèce aux actes humains.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après saint Augustin, *De Mor. Eccles. et Manich.* : « Suivant que la fin est criminelle ou louable, nos œuvres le sont également. »

(Conclusion. — Comme on appelle actes humains ceux qui procèdent

---

Ad tertium dicendum, quòd objectum voluntatis est finis et bonum in universali : unde non potest esse voluntas in his quæ carent ratione et intellectu, cùm non possint apprehendere universale ; sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quòd particulares causæ moventur à causa universali, sicut, cùm rector civitatis qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia officia civitatis ; et ideo necesse est quòd omnia quæ carent ratione moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali quæ se extendit in bonum universale, scilicet à voluntate divina.

ARTICULUS III.

Utrùm actus humani recipiant speciem ex fine.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd actus humani non recipiant speciem à fine. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem à fine.

2. Præterea, illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in *esse*. Ergo actus humanus non habet speciem à fine.

3. Præterea, idem non potest esse nisi in una specie. Sed eumdem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *De moribus Eccles. et Manichæorum* : « Secundùm quòd finis est culpabilis vel laudabilis, secundùm hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia. »

(Conclusio. — Cùm actus propriè dicantur

(1) De his etiam infrà, qu. 18, art. 2 et 3 ; et qu. 72, art. 1 et 3 ; et II, *Sent.*, dist. 40, art. 2 ; et qu. 2, de malo, art. 4 ad 9.

d'une volonté délibérée, laquelle a pour objet le bien et la fin; c'est de leur fin que ces actes eux-mêmes doivent recevoir leur espèce.)

Toute chose est spécifiée en tant qu'elle est en acte, et non en tant qu'elle est en puissance; ce qui fait que les êtres composés de matière et de forme sont constitués dans leur espèce par leur propre forme. C'est ce qu'on peut également remarquer dans les mouvements : comme dans le mouvement, en effet, on peut en quelque sorte distinguer ce qu'il y a d'actif et ce qu'il y a de passif, l'une et l'autre de ces deux choses tirent leur espèce de l'acte : d'abord cela est évident pour ce qu'il y a d'actif, puisque l'acte est son principe; ce qu'il y a de passif se trouve aussi spécifié par l'acte, puisque celui-ci est le terme du mouvement. D'où il suit que la caléfaction, considérée comme activité, n'est autre chose qu'une impulsion procédant de la chaleur; et la caléfaction, considérée comme passivité, est au contraire un mouvement reçu vers la chaleur. L'idée de l'espèce doit se manifester dans la définition. Or, quand on définit les actes humains, soit qu'on les considère comme action, soit qu'on les considère comme passion, on voit qu'ils sont spécifiés par leur fin. Les actes humains peuvent réellement être considérés sous ce double aspect, puisque l'homme se meut lui-même, et, de plus, est mû par lui-même. Mais, d'après ce que nous avons dit plus haut, les actes sont appelés humains en tant qu'ils procèdent d'une volonté délibérée; et comme l'objet de la volonté est le bien et la fin, il est évident que le principe des actes humains, en tant qu'ils sont tels, c'est la fin (1); elle est aussi leur terme. Ce à quoi se termine en effet un acte humain, c'est ce que la volonté se propose comme sa fin : ainsi, dans les agents naturels, la forme

(1) C'est ici le lieu de se rappeler que saint Thomas a démontré, dans sa théorie des facultés de l'ame humaine, que ces facultés sont spécifiées d'après leur objet formel, ou d'après la manière dont elles atteignent leur objet. En prouvant maintenant que les actions humaines se spécifient également d'après la fin que l'homme se propose, il nous semble appliquer le même principe et reproduire à peu près le même raisonnement : il établit, par rapport aux effets, ce qu'il avoit d'abord établi par rapport aux causes, puisque les facultés sont la véritable cause des actions. Cette unité de méthode dans les procédés philosophiques est, à notre avis, un des plus beaux caractères de la vérité.

---

humani, in quantum procedunt à voluntate deliberata, cujus objectum est bonum et finis, propriè etiam ex fine speciem recipiunt.)

Respondeo dicendum, quòd unumquodque sortitur speciem secundùm actum, et non secundùm potentiam : unde ea quæ sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis; cùm enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur : actio quidem ab actu, qui est principium agendi; passio verò ab actu, qui est terminus motûs nostri. Unde calefactio actio nihil aliud est quàm motio quædam à calore procedens; calefactio verò passio nihil est aliud quàm motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei. Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, speciem à fine sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quòd homo movet seipsum, et movetur à seipso. Dictum est autem suprà, quòd actus dicuntur humani in quantum procedunt à voluntate deliberata; objectum autem voluntatis est bonum et finis : et ideo manifestum est quòd principium humanorum actuum, in quantum sunt humani, est finis; et similiter est terminus eorumdem. Nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit

de l'être produit est celle de son principe. Et comme, d'après saint Ambroise, expliquant un passage de saint Luc, « ce sont les mœurs qui caractérisent éminemment les actes humains (1), » les actes moraux sont surtout spécifiés par leur fin; car, en réalité, les actes moraux et les actes humains sont la même chose.

Je réponds aux arguments : 1° La fin n'est pas une chose entièrement extrinsèque à l'acte, puisqu'elle en est le principe ou le terme. Voici donc comment on peut raisonner touchant l'essence même de l'acte : considéré dans son activité, il vient d'un principe; considéré dans sa passivité, il est mû vers un terme.

2° C'est parce que la fin est la première chose dans l'intention, comme nous l'avons dit plus haut, qu'elle appartient à la volonté; et c'est ainsi qu'elle donne l'espèce à l'acte humain ou moral.

3° Un seul et même acte, en tant qu'il procède de son agent comme d'un principe unique, n'est dirigé que vers une fin prochaine, à laquelle il doit son espèce; mais il peut en même temps être ordonné par rapport à plusieurs fins éloignées, dont l'une est la fin de l'autre. Il est possible aussi que tel acte, entièrement un quant à son espèce naturelle, soit dirigé vers plusieurs fins par la volonté de l'agent. Ainsi, par exemple, tuer un homme, acte qui demeure toujours le même quant à son espèce naturelle, peut avoir pour fin, ou bien la conservation de la justice, ou bien la satisfaction d'une haine; et ce sont là deux actes fort différents quant à l'espèce morale, puisque l'un est un acte vertueux, et l'autre,

(1) Saint Augustin, dont notre auteur a premièrement invoqué le témoignage, s'exprime, à cet égard, comme saint Ambroise. Les paroles du grand évêque d'Hippone sont assez remarquables, pour que nous ne jugions pas hors de propos d'en citer quelque chose. « Dans quel but, dit-il, faites-vous ce que vous faites? Si la fin à laquelle se rapportent nos actions, ou pour laquelle nos actions sont faites, ne mérite pas d'être blâmée et même est digne d'éloges, nos actions ont droit au même jugement. Si le but que nous poursuivons est, au contraire, justement réprouvé, nul doute que la même réprobation ne doive retomber sur les actes auxquels nous nous livrons pour y parvenir. » Après cela, le même saint docteur cite plusieurs exemples pour montrer que les mêmes choses peuvent être tour à tour un bien ou un mal, suivant la fin pour laquelle elles sont accomplies.

---

tanquam finem : sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit super *Luc.* : « Mores propriè dicuntur humani, » actus morales propriè speciem sortiuntur ex fine; nam idem sunt actus morales et actus humani.

Ad primum ergo dicendum, quòd finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum, ut principium vel terminus; et hoc ipsum est de ratione actûs, ut scilicet sit ab aliquo, quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid, quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum, quòd finis secundùm quòd est prior in intentione, ut dictum est, secundùm hoc pertinet ad voluntatem; et hoc modo dat speciem actui humano sive morali.

Ad tertium dicendum, quòd idem actus numero secundùm quòd semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, à quo habet speciem; sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est quòd unus actus secundùm speciem naturæ ordinetur ad diversos fines voluntatis. Sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundùm speciem naturæ, potest ordinari sicut in finem ad conservationem justitiæ, et ad satisfaciendum iræ; et ex hoc erunt diversi actus secundùm speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit

un acte mauvais. Un mouvement quelconque tire en effet son espèce, non de ce qui en est le terme accidentel, mais bien de ce qui en est le terme essentiel. Or, la fin morale est un accident par rapport à un mouvement naturel, et réciproquement, la fin naturelle est un accident par rapport à un acte moral. Rien n'empêche donc que le même acte quant à l'espèce naturelle, ne constitue plusieurs actes différents quant à l'espèce morale, et réciproquement.

ARTICLE IV.

La vie humaine a-t-elle une fin dernière?

Il paroît que la vie humaine n'a pas de fin dernière, et qu'elle va indéfiniment d'une fin à l'autre. 1° Le bien cherche naturellement à se répandre, selon la pensée de saint Denis, *De div. Nom.*, IV. Si donc une chose qui procède du bien est elle-même un bien, il faut que ce second bien en transmette un autre; et, d'émanation en émanation, on ira de la sorte jusqu'à l'infini. Mais le bien est essentiellement une fin. Donc il y a une série infinie de fins successives.

2° Les êtres de raison peuvent se multiplier à l'infini; ce qui fait que les quantités mathématiques sont sans nombre, et que les espèces de nombres sont infinies, puisque, en prenant un nombre quelconque, on peut toujours en former un plus grand. Or, le désir de la fin résulte d'une conception rationnelle. Donc il semble bien qu'il doive y avoir une série infinie de fins successives.

3° Le bien et la fin sont l'objet de la volonté. Or, la volonté peut se replier sur elle-même un nombre infini de fois; car je puis vouloir une chose, puis vouloir cet acte même de ma volonté, ainsi de suite, jusqu'à l'infini. Donc la volonté humaine procède indéfiniment d'une fin à l'autre, et ne sauroit avoir, par conséquent, de fin dernière.

---

speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solùm ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali, et è converso ratio naturalis finis accidit morali. Et ideo nihil prohibet actus qui sunt iidem secundùm speciem naturæ, esse diversos secundùm speciem moris, et è converso.

ARTICULUS IV.

Utrùm sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim secundùm suam rationem est diffusivum sui, ut patet per Dionysium, IV. cap. *De div. Nom.* Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quòd illud bonum diffundat aliud bonum, et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Præterea, ea quæ sunt rationis in infinitum multiplicari possunt: unde et mathematicæ quantitates in infinitum augentur, species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinitæ; quia dato quolibet numero, alium majorem excogitare potes. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quòd in finibus procedatur in infinitum.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam; possum enim velle aliquid, et velle me velle illud, et sic in infinitum. Ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanæ voluntatis.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 3, qu. 2 ad 3.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après cette pensée du Philosophe : « Ceux qui se jettent dans l'infini, font disparoître la nature même du bien. » Or, le bien possède essentiellement la propriété de fin. Donc il est contre l'essence même de la fin de suivre une progression infinie; et, dès-lors, il faut nécessairement admettre une fin dernière.

(Conclusion. — Quand il s'agit des fins ou des moyens qui peuvent y conduire, on ne sauroit admettre de progression infinie; et, de même qu'il y a un premier terme d'où part le mouvement vers la fin, de même il y a une fin dernière.)

A bien comprendre la valeur des mots, quand il s'agit de fins, il n'est pas possible d'admettre une série infinie, ni de part ni d'autre; car, dans les choses qui sont coordonnées entre elles, la première venant à disparoître, il faut que toutes les autres disparoissent également. Voilà pourquoi le Philosophe prouve que, dans les causes motrices, on ne sauroit admettre une progression infinie, puisqu'il n'y auroit pas alors de premier moteur, et que celui-là étant ôté, les autres ne peuvent évidemment rien produire, le mouvement transmis n'étant qu'une conséquence du mouvement reçu. Dans les fins, on distingue deux sortes d'ordres, l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution; l'un et l'autre exigent nécessairement un premier terme. Ce qui est le premier dans l'ordre d'intention, est comme le principe qui meut l'appétit; si bien que, ce principe disparoissant, l'appétit ne seroit plus mû par rien. Pareillement, ce qui est le principe dans l'exécution, est le point où l'opération commence, d'où elle part; ce principe venant donc encore à disparoître, aucune opération ne pourroit commencer. Or, c'est le principe d'intention qui est la fin dernière; et le principe d'exécution, c'est le premier des termes qui conduisent à la fin. Sous aucun rapport donc il n'est possible d'admettre une progression infinie; car s'il n'y avoit pas de fin dernière, l'appétit n'auroit aucun objet, aucune action n'auroit un terme, il n'y auroit rien

---

Sed contra est, quod Philosophus dicit, II. *Metaphys.* (text. 8), quòd « qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni. » Sed bonum est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quòd procedatur in infinitum; necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

(Conclusio. — In finibus et his quæ propter finem sunt, non est processus in infinitum; sed sicut est aliquid primum à quo incipit motus ad finem, ita est unus ultimus finis.)

Respondeo dicendum, quòd per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacunque parte. In omnibus enim quæ per se habent ordinem ad invicem, oportet quòd remoto primo, removeantur ea quæ sunt ad primum. Unde Philosophus probat in VIII. *Physic.* (text. 34), quòd « non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum; » quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cùm non moveant nisi per hoc quòd moventur à primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet *ordo intentionis* et *ordo executionis;* et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum : unde subtracto principio, appetitus à nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio : unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem executionis est primum eorum quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere, quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret inten-

d'arrêté dans l'intention de l'agent. S'il n'y avoit point également un premier terme dans les moyens qui conduisent à la fin, nul ne commenceroit à agir, sa délibération seroit sans terme, et il en seroit indéfiniment ainsi. Mais, dans les choses qui ne sont pas essentiellement coordonnées entre elles, et qui ne le sont que par accident, rien n'empêche d'admettre une sorte d'infinité; car les causes accidentelles sont indéterminées, et peuvent, par là même, offrir quelque chose d'indéfini, soit dans la fin, soit dans les moyens.

Je réponds aux arguments : 1° Il est sans doute de l'essence du bien qu'il se répande et se communique, mais non qu'il procède lui-même d'un autre bien. Voilà pourquoi tout bien est essentiellement une fin, et le premier de tous les biens, la fin dernière. Aussi l'argument ne va-t-il pas contre cette dernière proposition; il va seulement à prouver qu'on peut, en partant de ce premier bien, s'engager dans une série interminable de moyens. Cela sembleroit fondé, si l'on ne faisoit attention qu'à la vertu de ce premier bien, laquelle est infinie; mais comme ce premier bien doit se répandre d'après des lois connues par l'intellect, et comme il est de la nature de l'intellect de concevoir les effets produits d'après une cause déterminée, il faut admettre un mode certain dans les émanations successives qui procèdent de ce premier bien, auquel tous les biens particuliers empruntent leur puissance diffusive (1). Voilà pourquoi l'effusion des biens particuliers n'implique pas une progession infinie; et nous devons plutôt dire avec l'Ecriture, *Sap.*, XI : « Dieu dispose toutes choses avec nombre, poids et mesure. »

2° Dans tout ce qui est de soi, la raison part de principes naturelle-

(1) La démonstration qui résulte de cette thèse ne sembleroit pas, au premier abord, devoir rencontrer de contradicteurs : il ne semble pas possible de supposer que la vie humaine n'ait pas une fin dernière. Mais plusieurs anciennes philosophies avoient nié cette vérité; celles, par exemple, qui admettoient la métempsychose. Et, de nos jours, nous avons vu reparoître des théories qui ne faisoient que renouveler, avec de très-légères nuances, ces vieilles aberrations de l'esprit humain : la métempsychose progressive avoit seulement remplacé la métempsychose pure et simple des anciens.

---

tio agentis. Si autem non esset primum in his quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet. Ea verò quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere; causæ enim per accidens indeterminatæ sunt, et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus et his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd de ratione boni est, quòd aliquid ab ipso effluat, non tamen quòd ipsum ab alio procedat : et ideo cùm bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quòd non sit ultimus finis, sed quòd à fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versùs ea quæ sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundùm intellectum, cujus est secundùm aliquam certam causam profluere in causata, aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui à primo bono, à quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam : et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed sicut dicitur *Sap.*, XI : « Deus omnia disposuit in numero, pondere et mensura. »

Ad secundum dicendum, quòd in his quæ sunt per se, ratio incipit à principiis naturaliter notis

ment connus, et marche vers un but déterminé. C'est pour cela que le Philosophe prouve, *Poster.*, I, 6, que « dans les démonstrations il ne peut y avoir une série infinie de termes. » Dans les démonstrations, en effet, on envisage l'ordre de certaines choses coordonnées entre elles d'une manière essentielle et non par accident, puisque dans les choses unies par accident, la raison est, comme nous l'avons dit, lancée dans une sorte d'infinité. Or, la quantité et le nombre, considérés comme tels, peuvent toujours admettre un accroissement : et de la sorte la raison peut là s'avancer en quelque sorte dans l'infini.

3° Cette série d'actes réflexes de la part de la volonté ne sauroit rentrer que par accident dans l'ordre d'une fin ; et la preuve c'est que, par rapport à un seul et même acte, la volonté peut indifféremment se replier une ou plusieurs fois sur elle-même.

ARTICLE V.

Un homme peut-il avoir plusieurs fins dernières?

Il paroît qu'un homme peut se porter vers plusieurs choses en même temps, comme vers plusieurs fins dernières. 1° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIX, 1 : « Quelques-uns ont placé la fin dernière de l'homme dans quatre choses, la volupté, le repos, les biens de la nature et la vertu. » Evidemment il y a là multiplicité. Donc un homme peut mettre en plusieurs choses la fin dernière de sa volonté.

2° Les choses qui ne sont pas opposées entre elles ne s'excluent pas. Or, il y a beaucoup de choses qui ne sont pas opposées entre elles. Donc si l'une est prise pour fin dernière par notre volonté, les autres ne sont pas exclues.

---

et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat in I. *Posterior.* (text. 6), quòd « in demonstrationibus non est processus in infinitum; » quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens; in his autem quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati aut numero præexistenti in quantum hujusmodi, quòd ei addatur quantitas aut unitas : unde in hujusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicendum, quòd illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam, per accidens se habet ad ordinem finium : quod patet ex hoc quòd circa unum et eumdem actum, indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

ARTICULUS V.

Utrùm unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 1), quòd « quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ et in virtute. » Hæc autem manifestè sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suæ voluntatis in multis.

2. Præterea, quæ non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus quæ sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

(1) De his etiam infrà, qu. 12, art. 3 ad 1, et qu. 13, art. 3 ad 3; et II, *Sent.*, dist. 24, corp.; et III, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 1; et qu. 14, de malo, art. 2.

3° En mettant sa fin dernière dans une chose, la volonté ne perd pas sa libre puissance. Mais avant de placer sa fin dernière dans une chose, par exemple, la volupté, elle eût pu la placer dans une autre, par exemple, les richesses; ce qui prouve qu'elle le peut encore après coup. Donc il est possible que la volonté d'un homme se porte vers plusieurs choses en même temps, comme vers ses fins dernières.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car ce en quoi l'homme se repose comme dans sa dernière fin, domine toutes ses affections et préside à la conduite de toute sa vie. Voilà pourquoi il est dit des hommes adonnés à la gourmandise, *Philipp.*, III, 19 : « Ils se sont fait un Dieu de leur ventre; » ce qui veut dire qu'ils ont mis leur dernière fin dans un plaisir de cette nature. Or, il est également dit, *Matth.*, VI, 24 : « Nul ne peut servir deux maîtres, » à savoir deux maîtres qui n'ont pas de rapport entre eux. Donc il est impossible qu'un homme ait plusieurs fins dernières et non coordonnées entre elles.

(Conclusion. — L'homme se proposant toujours pour dernière fin ce qu'il désire comme un bien parfait et le complément de son être, un homme ne sauroit avoir plusieurs fins dernières.)

Il est impossible que la volonté d'un homme se dirige en même temps vers différents objets conçus comme ses fins dernières; et nous pouvons donner de cela trois raisons.

Voici la première : comme tout être désire sa perfection, il doit se proposer pour fin dernière ce qu'il désire comme le bien parfait et le complément de son être. Ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIX, 1 : « Ce que nous appelons fin de l'homme n'est pas ce qui se détruit de manière à ne plus être, mais ce qui se perfectionne de manière à être pleinement. » Il faut donc que la fin dernière comble tellement le désir de l'homme, qu'il ne lui reste plus rien à désirer : et cela

---

3. Præterea, voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, putà in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, putà in divitiis : ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est unius hominis voluntatem simul ferri in diversa, sicut in ultimos fines.

Sed contra : illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine hominis, affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit. Unde de gulosis dicitur, *Philipp.*, III : « Quorum Deus venter est; » quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed sicut dicitur *Matth.*, VI : « Nemo potest duobus dominis servire, » ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

(Conclusio. — Cùm illud appetat aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius, non possunt unius hominis plures simul esse fines ultimi.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est quòd voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines; cujus ratio potest triplex assignari.

Prima est, quia cùm unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius. Unde Augustinus dicit, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 1) : « Finem hominum nunc dicimus, non quod consumitur ut non sit, sed quod perficitur ut plenè sit. » Oportet igitur quòd ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quòd nihil extra ipsum appetendum relinquatur : quod esse non potest si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem re-

ne sauroit être s'il est une chose extrinsèque qui soit nécessaire à sa perfection. Il est par conséquent impossible que son désir ou son appétit tende à la fois vers deux choses comme étant l'une et l'autre son bien parfait.

Voici la seconde raison : de même que dans la marche de la raison, les idées naturellement connues servent de principe; de même dans la marche de l'appétit raisonnable, c'est-à-dire, de la volonté, ce qui est naturellement désiré doit également servir de principe. Or, ce principe est nécessairement un, puisque « la nature ne peut tendre qu'à l'unité; » et ce qui est le principe du mouvement imprimé à l'appétit raisonnable, c'est la fin dernière. Donc il faut que ce que la volonté se propose comme dernière fin ait le caractère de l'unité.

Voici enfin la troisième raison : comme les actes volontaires sont spécifiés par leur fin, ainsi que nous l'avons démontré plus haut, il faut que la fin dernière, nécessairement conçue comme plus générale, leur assigne leur genre : c'est ainsi que les choses naturelles sont classées dans leur genre d'après l'idée formelle qui leur est commune. Donc comme tous les objets de l'appétit raisonnable ou de la volonté, considérés comme tels, sont tous du même genre, il faut que la fin dernière soit une; et cela est d'autant plus vrai que dans chaque genre le principe est un, et la fin dernière est essentiellement premier principe, comme nous venons de le dire dans l'article précédent. Telle est la dernière fin d'un homme par rapport à un autre homme. Par conséquent, la fin dernière de tous les hommes étant naturellement une, il faut que la volonté de tel homme en particulier se porte vers une seule fin dernière.

Je réponds aux arguments : 1° Ces biens multiples étoient conçus comme formant un seul bien parfait, dans la pensée de ceux qui y mettoient leur dernière fin (1).

(1) Ajoutons que, pour quelques-uns, c'étoit l'un de ces biens, en particulier, qui étoit la fin dernière. L'histoire nous le prouve et saint Augustin le reconnoît, en parlant au même

---

quiratur. Unde non potest esse quòd in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius.

Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitûs, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia « natura non tendit nisi ad unum; » principium autem in processu rationalis appetitûs est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum.

Tertia ratio est, quia cùm actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut suprà habitum est (art. 3), oportet quòd à fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis : sicut et naturalia ponuntur in genere secundùm formalem rationem communem. Cùm igitur omnia appetibilia voluntatis, in quantum hujusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum; et præcipuè quia in quolibet genere est unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est (art. 4) : sicut autem se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde oportet quòd sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti, ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

2° Bien que l'on puisse trouver plusieurs choses n'ayant entre elles aucune opposition, il est néanmoins contraire au bien parfait qu'il y ait en dehors de lui une chose capable de le perfectionner.

3° La puissance de la volonté ne va pas jusqu'à faire que les opposés soient en même temps; et c'est ce qui auroit lieu si elle pouvoit tendre vers plusieurs objets disparates comme vers ses dernières fins : cela résulte clairement de ce que nous avons dit.

ARTICLE VI.

Tout ce que l'homme veut, le veut-il pour une fin dernière?

Il paroît que tout ce que l'homme veut, il ne le veut pas pour une fin dernière. 1° Les choses qui sont ordonnées par rapport à une fin dernière sont appelées choses sérieuses, c'est-à-dire, utiles. Or, il faut distinguer les choses légères ou amusantes des choses sérieuses. Donc ce que l'homme fait par amusement, il ne le dirige pas vers une fin dernière.

2° Le Philosophe dit au commencement de sa *Métaphysique :* « Les sciences spéculatives sont recherchées pour elles-mêmes. » On ne peut pas dire de chacune d'elles néanmoins qu'elle soit une fin dernière. Donc tout ce que l'homme désire, il ne le désire pas pour une fin dernière.

3° Celui qui se propose une fin dans un acte quelconque, pense au moins à cette fin. Or l'homme ne pense pas toujours à une fin dernière, dans ce qu'il désire ou fait. Donc l'homme ne désire ni ne fait pas toutes choses pour une fin dernière.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après cette pensée de saint Augustin, *De Civit. Dei,* XIX, 1 : « La fin de notre bien, ou notre bien

endroit des différentes sectes de philosophie; de telle sorte que si quelques hommes réunissoient tous ces biens en un seul, plusieurs choisissoient celui qui leur paroissoit supérieur à tous les autres.

Ad secundum dicendum, quòd etsi plura accipi possunt, quæ ad invicem oppositionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur, quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsam.

Ad tertium dicendum, quòd potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul; quod contingeret si tenderet in plura disparata, sicut in ultimos fines, ut ex dictis patet.

ARTICULUS VI.

Utrùm homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnia quæcunque vult homo, propter ultimum finem velit. Ea enim quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed jocosa à seriis distinguuntur. Ergo ea quæ homo jocosè agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea, Philosophus dicit in principio *Metaphys.*, quòd « scientiæ speculativæ propter seipsas quæruntur. » Nec tamen potest dici quòd quælibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Præterea, quicunque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 1) : « Illud est finis boni

(1) De his etiam infrà, qu. 60, art. 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 3, quæstiuno. 4; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 100.

suprême, est celui pour lequel tous les autres sont aimés, et qui est aimé pour lui-même. »

(CONCLUSION. — Comme la fin dernière est par rapport à l'impulsion donnée à notre appétit, ce qu'est le premier moteur dans tous les autres genres de mouvement, moteur sans lequel les causes secondes n'ont pas d'action, il faut que tout ce que l'homme veut, il le veuille pour une fin dernière.)

Tout ce que l'homme appète ou désire, il doit nécessairement le désirer pour une dernière fin; et nous pouvons le prouver par une double raison : d'abord parce que tout ce que l'homme désire, il le conçoit comme un bien. Or, si ce bien n'est pas désiré comme le bien parfait dans lequel réside la fin dernière, encore faut-il qu'il soit désiré comme tendant à ce bien parfait; car le commencement d'une chose est toujours un acheminement vers sa consommation, comme cela se voit également dans les ouvrages de la nature et dans les ouvrages de l'art. Ainsi donc tout commencement de perfection est un acheminement vers une perfection consommée dans laquelle se trouve la fin dernière. Cela est vrai, en second lieu, parce que la fin dernière est par rapport au mouvement imprimé à notre appétit, ce qu'est le premier moteur dans les mouvements d'un autre genre. Or, il est manifeste que les causes secondes ne peuvent produire un mouvement qu'à la condition d'être mûes elles-mêmes par le premier moteur. Donc les objets secondaires de notre appétit ne peuvent mouvoir cet appétit que dans l'ordre de son premier objet, c'est-à-dire, de sa fin dernière (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les actions amusantes ou récréatives ne sont pas ordonnées par rapport à une fin extrinsèque; elles n'ont d'autre but que le bien du sujet, en tant qu'elles lui procurent un

(1) Il n'est pas plus possible à un homme de vouloir ou d'agir avec délibération, sans avoir une fin, qu'il ne lui est possible de ne pas vouloir son bonheur; et nous allons voir tout à l'heure que la béatitude et la dernière fin sont une seule et même chose. En examinant de plus près la valeur de ces deux termes, vouloir et se proposer une fin, on voit même que l'un est nécessairement renfermé dans l'autre.

---

nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum. »

(CONCLUSIO. — Cùm ultimus finis hoc modo se habeat in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens, sine quo non movent causæ secundæ, oportet quæcunque vult homo, velit propter ultimum finem.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est quòd omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem; et hoc apparet duplici ratione. Primò quidem, quia quicquid homo appetit, appetit sub ratione boni : quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quæ fiunt à natura, quàm in his quæ fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est propter ultimum finem. Secundò, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quòd causæ secundæ moventes non movent nisi secundùm quòd moventur à primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quòd actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem ex-

plaisir ou un délassement; mais le bien parfait de l'homme est toujours sa dernière fin.

2° La science spéculative que l'homme poursuit comme une chose bonne pour lui, rentre dans son bien total et parfait; et dans ce bien est sa fin dernière.

3° Il n'est pas nécessaire qu'un homme ait toujours présente à l'esprit l'idée d'une dernière fin, quand il désire ou fait quelque chose; la vertu de la première intention qu'il a dirigée vers une fin dernière, demeure dans chaque mouvement de son appétit, alors même qu'il ne songe pas actuellement à cette fin dernière: il n'est pas nécessaire que le voyageur, dans son chemin, pense à chaque pas qu'il fait au terme de son voyage.

ARTICLE VII.

N'y a-t-il qu'une même fin dernière pour tous les hommes?

Il paroît que tous les hommes n'ont pas une même fin dernière. 1° La fin dernière de l'homme est surtout le bien immuable et parfait. Mais il est des hommes qui se détournent de ce bien immuable par le péché. Donc tous les hommes n'ont pas une même fin dernière.

2° C'est d'après la fin dernière que toute la vie de l'homme est réglée. Si donc il n'y avoit qu'une fin dernière pour tous les hommes, il s'ensuivroit qu'il n'y auroit chez eux aucune diversité de goûts et de conduite; ce qui est évidemment faux.

3° La fin est le terme de l'action. Or, les actions appartiennent aux individus; et les hommes, quoique appartenant tous à la même espèce,

---

trinsecum; sed tantùm ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes vel requiem præstantes: bonum autem consummatum hominis est ultimus finis ejus.

Et similiter dicendum ad secundum de scientia speculativa quæ appetitur ut bonum quoddam speculantis, quòd comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quòd non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocunque aliquid appetit vel operatur; sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscunque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quòd qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

ARTICULUS VII.

Utrùm sit unus ultimus finis omnium hominum.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maximè enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando (2). Non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea, secundùm ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quòd in hominibus non essent diversa studia vivendi; quod patet esse falsum.

3. Præterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium; homines autem,

(1) De his etiam suprà, in ista quæst., art. 5; et super I. *Ethic.*, lect. 9, col. 1.

(2) Juxta vulgarem illam definitionem peccati à theologis assignatam, quòd *sit nimirum aversio ab incommutabili bono, et indebita conversio ad commutabile bonum;* quæ tum ex lib. I. *De libero arbitrio*, cap. 16 sive ultimo, tum *ad Simplicianum*, lib. I, qu. 2, colligitur.

diffèrent entre eux quant aux choses individuelles. Donc tous les hommes n'ont pas la même fin.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De Trin.*, XIII, 3 : « Tous les hommes s'accordent dans le désir de leur fin dernière qui est la béatitude (1). »

(CONCLUSION. — Quoique les hommes aient tous formellement une même fin dernière, il arrive néanmoins que les objets dans lesquels ils placent cette fin, varient et se multiplient suivant leurs inclinations.)

La fin dernière peut être considérée sous un double rapport : d'abord comme fin dernière proprement dite; puis quant à l'objet même dans lequel cette fin dernière doit être placée. Pour ce qui regarde la fin dernière proprement dite, il est évident que tous les hommes s'accordent à la désirer; car tous aspirent à la perfection de leur être, laquelle est réellement leur dernière fin, ainsi que nous l'avons dit. Mais pour ce qui concerne l'objet dans lequel il faut placer la dernière fin, les hommes sont loin de s'accorder entre eux; les uns voient le bien parfait dans la possession des richesses, les autres dans la volupté, et ainsi de suite. Ce qui est doux convient à un goût quelconque; mais les uns préfèrent la douceur du vin, les autres celle du miel, etc... Il faut bien cependant que la douceur la plus agréable, absolument parlant, soit celle qui convient le mieux au goût le plus pur : de même le bien le plus parfait est nécessairement celui que l'appétit le mieux ordonné se propose comme fin dernière.

Je réponds aux arguments : 1° Ceux qui pèchent se détournent de l'objet où réside véritablement leur dernière fin; mais ils ne se dépouillent pas du désir de cette fin dernière, en se trompant sur son objet.

(1) La fin dernière d'un être est en parfait rapport avec la nature même de cet être; elle constitue même sa suprême évolution et son perfectionnement relatif. Du moment où la nature de l'être détermine sa fin, tous les hommes, ayant une même nature, doivent, par là même, avoir une même fin. Ils peuvent la méconnoître; mais ils ne peuvent la dénaturer ou la déplacer.

---

etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundùm ea quæ ad individua pertinent. Non ergo omnium est unus ultimus finis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIII. *De Trin.* (cap. 3), quòd « omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo. »

(CONCLUSIO. — Tametsi unus est ultimus finis formaliter omnium hominum, multiplicantur tamen ea quæ per varia studia homines, ut ultimos fines, assequi conantur.)

Respondeo dicendum, quòd de ultimo fine possumus loqui dupliciter : uno modo secundùm rationem ultimi finis; alio modo secundùm id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est (art. 5). Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine; nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam vero voluptatem, quidam verò quodcunque aliud. Sicut et omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maximè delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maximè delectatur qui habet optimum gustum : et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum benè dispositum.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo verè invenitur ratio ultimi finis, non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quærunt falsò in aliis rebus.

2° La diversité de conduite et de goût que l'on remarque chez les hommes, provient des diverses choses dans lesquelles ils voient leur souverain bien.

3° S'il est vrai de dire que les actions appartiennent aux individus, il l'est également que le premier principe de l'action c'est la nature, laquelle tend à l'unité, comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois.

ARTICLE VIII.

Toutes les autres créatures ont-elles la même fin dernière que l'homme?

Il paroît que toutes les autres créatures ont la même fin dernière que l'homme. 1° La fin répond toujours au principe. Or Dieu, qui est le principe des hommes, est aussi le principe de toutes les autres créatures. Donc toutes les créatures se trouveront unies à l'homme dans leur fin dernière.

2° Selon la pensée de saint Denis, « Dieu ramène tout à lui-même comme étant la fin dernière de tout. » Or, Dieu est la fin dernière de l'homme, puisqu'il n'est que Dieu dont l'homme ait le droit de jouir. Donc toutes les créatures ont la même fin dernière que l'homme.

3° La fin dernière de l'homme est l'objet de la volonté. Or, l'objet de la volonté, c'est le bien universel, et ce bien est la fin de toutes choses. Donc il faut nécessairement que toutes les créatures aient avec l'homme une même fin dernière.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car la fin dernière de l'homme est la béatitude, que nul ne peut s'empêcher de désirer, comme le remarque saint Augustin. Or, d'après une autre parole de ce même docteur, « les animaux privés de raison ne sont pas capables de bonheur ou de

---

Ad secundum dicendum, quòd diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res, in quibus quæritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum, quòd etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum, ut dictum est (art. 5).

ARTICULUS VIII.

Utrùm in ultimo fine aliæ creaturæ conveniant.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Præterea, Dionysius dicit in lib. *De div. Nomin.*, quòd « Deus convertit omnia ad seipsum tanquam in ultimum finem. » Sed ipse est ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in ultimo fine hominis etiam alia conveniunt.

3. Præterea, finis ultimus hominis est objectum voluntatis. Sed objectum voluntatis est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quòd in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed contra est, quòd ultimus finis hominum est beatitudo quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit (ubi suprà). Sed « non cadit in animalia expertia rationis, ut beata sint, » sicut

(1) De his etiam infrà, qu. 103, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 38, art. 1 et 2; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 75, ut et lib. III, cap. 17, 25, 27, 95; et qu. 5, de verit., art. 6 ad 4.

béatitude. » Donc la fin dernière de l'homme n'est pas celle des autres créatures.

(Conclusion. — Quoique Dieu soit la fin dernière de toutes choses, on ne peut pas dire néanmoins que l'homme et les créatures privées de raison aient une même fin dernière, quant à la manière de l'acquérir et de la posséder.)

D'après le Philosophe, la fin peut être considérée sous un double rapport, dans l'objet même où se trouve le bien qui est la fin, et dans l'usage ou l'acquisition de cet objet : c'est comme si nous disions que le mouvement d'un corps grave a pour fin, ou bien le lieu même où il tend, et c'est là l'objet, ou bien l'arrêt du mouvement dans ce même lieu, et c'est là comme l'usage ; ainsi encore, la fin de l'avare c'est l'argent considéré comme objet, et c'est aussi la possession de l'argent, c'est-à-dire, l'usage. Quand il s'agit donc de la fin dernière de l'homme, si l'on entend l'objet même dans lequel cette fin consiste, tous les êtres ont la même fin dernière que l'homme; car c'est pour Dieu que l'homme et toutes les créatures existent. Mais lorsqu'en parlant de la fin dernière de l'homme, on entend l'acquisition ou l'usage de cette fin, on ne peut plus attribuer aux créatures privées de raison la fin dernière de l'homme; car l'homme et les autres créatures intelligentes acquièrent leur dernière fin par la connoissance et l'amour de Dieu, ce qui ne sauroit convenir au reste des créatures, lesquelles parviennent à leur dernière fin par une sorte de participation éloignée à la ressemblance divine, en tant qu'elles possèdent ou la simple existence, ou la vie, ou même un foible degré de connoissance (1).

De ce que nous venons de dire résulte clairement la réponse aux objections; par béatitude, en effet, il faut entendre l'acquisition de la fin dernière.

(1) Nous pouvons encore appliquer ici l'un des principes de la Métaphysique de saint Thomas. En parlant de la fin dernière de l'homme, il est évident qu'il comprend cette fin

---

Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 5). Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

(Conclusio.—Quamvis Deus sit ultimus finis omnium rerum, non est tamen hominis et aliarum creaturarum ratione carentium idem ultimus finis, quantum ad illius consecutionem et adeptionem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in V. *Metaphys.* (text. 22), finis dupliciter dicitur, scilicet *cujus* et *quò*, id est, ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei : sicut si dicamus quòd motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus; et finis avari est vel pecunia, ut res, vel possessio pecuniæ, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt; quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales; nam homo et aliæ rationales creaturæ consequuntur ultimum finem, cognoscendo et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundùm quòd sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt (1).

Et per hoc patet responsio ad objecta; nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

(1) Unde Dionysius, ubi suprà, postquam præmisit quòd omnia supremum bonum sicut finem

QUESTION II.

En quoi consiste la béatitude de l'homme.

La question qui se présente à traiter est celle de la béatitude. Voyons d'abord en quoi cette béatitude consiste ; nous verrons ensuite ce qu'elle est ; et enfin comment nous pouvons l'acquérir.

Sur le premier point huit questions à résoudre : 1° La béatitude consiste-t-elle dans les richesses ? 2° Consiste-t-elle dans les honneurs ? 3° Dans la renommée ou la gloire ? 4° Dans la puissance ? 5° Dans un bien du corps ? 6° Dans la volupté ? 7° Dans un bien de l'ame ? 8° Dans un bien créé quelconque (1) ?

ARTICLE I.

La béatitude de l'homme consiste-t-elle dans les richesses ?

Il paroît que la béatitude de l'homme consiste dans les richesses. 1° Puisque la béatitude est la fin dernière de l'homme, il faut qu'elle

d'une manière formelle, et non dans son objet matériel : ce qui veut dire qu'il considère surtout la manière dont l'homme entre en possession de sa dernière fin. Or une créature douée de raison doit évidemment aussi revenir à Dieu, comme à sa fin dernière, tout autrement que ne le peuvent des créatures privées d'intelligence ou même de sensibilité. N'oublions pas, toutefois, cette parole de nos Livres saints : « Dieu a tout fait pour lui-même. » Parole que saint Thomas a magnifiquement commentée dans la première partie de la *Somme*, en prouvant d'abord que Dieu est la cause finale de tous les êtres, sans exception ; et puis que toutes les parties de l'univers, également sans exception, sont soumises au gouvernement de la divine Providence.

(1) Comme on le voit, l'auteur procède par élimination : il écarte successivement tous les objets qui se présentent à nous sous la trompeuse apparence du bonheur ; il brise une à une toutes les illusions de l'homme, non avec la véhémence de l'orateur, mais avec le raisonnement calme du métaphysicien ; ce qui rend encore plus frappante, à notre avis, la conclusion totale. Et s'il est vrai que le feu de l'éloquence s'allume au flambeau de la conviction, quelle étude plus utile que celle des thèses énumérées ?

QUÆSTIO II.

De his in quibus hominis beatitudo consistit, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de beatitudine. Primò quidem, in quibus sit ; secundò, quid sit ; tertiò, qualiter eam consequi possumus.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm beatitudo consistat in divitiis. 2° Utrùm in honoribus. 3° Utrùm in fama sive in gloria. 4° Utrùm in potestate. 5° Utrùm in aliquo corporis bono. 6° Utrùm in voluptate. 7° Utrùm in aliquo bono animæ. 8° Utrùm in aliquo bono creato.

ARTICULUS I.

Utrùm beatitudo hominis consistat in divitiis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis in divitiis consistat. Cùm enim

appetunt, subdit immediatè : *Spiritalia quidem cognoscitivè vel scienter* (γνωστικῶν), *quæ sunt verò sensibilia tantùm, sensibiliter ; et quæ sunt sensûs expertia, innato motu vitalis appetitûs ; et quæ denique vitâ carent ac sunt existentia tantùm vel entia, propensione quadam* (ἐπιτηδειότητι), *ad participationem tantùm essentialem, etc.*

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 30 ; et *Opusc.*, III, cap. 108, 262, 264 ; et *Opusc.*, XX, lib. I, cap. 8 ; et in *Matth.*, V, col. 3, 4, 5 ; et super I. *Ethic.*, lect. 5.

consiste dans ce qui domine le plus les affections humaines. Or, c'est là le propre des richesses, selon cette parole des Livres saints, *Eccli.*, X, 19 : « Tout obéit à l'argent. » Donc c'est dans les richesses que consiste la béatitude de l'homme.

2° D'après Boëce, *De Consol.*, III, 2, « la béatitude est un état parfait où tous les biens se trouvent réunis. » Mais c'est par l'argent que l'on peut acquérir toutes choses, selon cette parole du Philosophe, *Ethic.*, V, 9 : « Le numéraire a été inventé pour servir comme d'un fidei-commis par lequel l'homme pût acquérir tout ce qu'il désire avoir. » Donc la béatitude consiste dans les richesses.

3° Le désir du souverain bien est en quelque sorte infini, puisqu'il ne fait jamais défaut. Mais c'est là surtout le sentiment dont les richesses sont l'objet, puisque « l'avare, comme le dit encore l'Ecriture, *Eccli.*, V, 9, ne sent jamais son cœur comblé par ses richesses. » Donc c'est dans les richesses que la béatitude consiste.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Le bien réel de l'homme est plutôt dans la possession que dans l'effusion de la béatitude. Or, comme le dit Boëce, *De Consol.*, III, 5, « C'est en répandant les richesses, beaucoup plus qu'en les entassant, que l'homme en fait briller l'éclat ; car l'avarice rend toujours odieux, et la gloire suit toujours la générosité. » Donc la béatitude ne consiste pas dans les richesses.

(Conclusion. — Puisque la béatitude est la fin dernière de l'homme, les richesses conventionnelles ne pouvant être raisonnablement désirées qu'en vue des biens naturels, et ceux-ci se rapportant uniquement au service de la nature humaine, il est impossible que la béatitude de l'homme consiste dans les richesses.

Voici pourquoi il est impossible que la béatitude de l'homme consiste dans les richesses : il y a, comme le dit le Philosophe, deux sortes de richesses, les richesses naturelles et les richesses conventionnelles. Les

---

beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maximè in hominis affectu dominatur. Hujusmodi autem sunt propriè divitiæ ; dicitur enim *Eccli.*, X : « Pecuniæ obediunt omnia. » Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea, secundùm Boetium in III. *De Consolat.* (prosa II), « beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed in pecuniis omnia possideri videntur ; quia, ut Philosophus dicit in V. *Ethic.*, « ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo quodcunque homo voluerit. » Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea, desiderium summi boni cùm nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maximè in divitiis invenitur ; quia « avarus non implebitur pecunia, » ut dicitur *Eccli.*, V. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed contra : bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit, quàm in emittendo ipsam. Sed sicut Boetius in III. *De consol.* dicit (prosa V), « Divitiæ effundendo quàm conservando meliùs nitent ; si quidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas. » Ergo in divitiis beatitudo non consistit.

(Conclusio. — Cùm beatitudo sit ultimus finis hominis, artificiales autem divitias homines quærant propter naturales, atque has referant ad naturam hominis sustentandam, impossibile est beatitudinem hominis consistere in divitiis.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiæ, ut Philosophus dicit in I. *Polit.* (cap. 9), scilicet *naturales* et *artificiales*. Naturales quidem divitiæ sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales

richesses naturelles sont celles qui servent à l'homme pour subvenir aux besoins de sa nature, ainsi les aliments, les vêtements, les moyens de transport, les habitations, et autres choses du même genre. On appelle richesses conventionnelles ou artificielles certains objets qui ne servent pas directement aux besoins de la nature humaine, ainsi les derniers, par exemple; mais les hommes ont imaginé ces moyens pour faciliter les échanges, ils en ont fait une commune mesure pour toutes sortes d'objets. Or, il est manifeste que la béatitude de l'homme ne peut pas consister dans les richesses naturelles; car ces richesses ne sont désirées que pour les besoins de la nature humaine : elles ne sauroient donc être une fin dernière, puisqu'elles ont elles-mêmes pour fin le bien de l'homme. Aussi, dans l'ordre de la nature, tous les objets de ce genre sont-ils placés au-dessous de l'homme et ont-ils été faits pour lui, selon cette parole, *Psalm.* VIII, 8 : « Vous avez placé toutes choses sous ses pieds. » Mais les richesses conventionnelles ont rationnellement pour fin les richesses naturelles; car elles ne seroient pas désirées si, par elles, on ne pouvoit se procurer les choses nécessaires à la vie : bien moins donc peuvent-elles être regardées comme fin dernière. Donc il est impossible que la béatitude, fin dernière de l'homme, consiste dans les richesses (1).

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les choses corporelles sont soumises au pouvoir de l'argent, à cause de la multitude des insensés, lesquels ne connoissent d'autres biens que les biens du corps, c'est-à-dire,

(1) Beaucoup de philosophes ont des pages magnifiques sur le mépris des richesses. Il est vrai que leur conduite n'étoit pas toujours en rapport avec leurs idées; et l'on a reproché à Sénèque, le plus éloquent peut-être sur ce sujet, d'avoir écrit sur un pupitre d'or son traité de la pauvreté. Les Pères de l'Eglise et les orateurs chrétiens ont parlé des richesses, en ont attaqué le prestige et l'éclat avec une tout autre puissance. Il nous seroit aisé d'accumuler ici les plus beaux passages; nous nous bornerons à quelques traits.

Sur ces paroles du Psalmiste : « Divitiæ si affluant, nolite cor apponere, » saint Basile dit : « Si le flot des richesses vient inonder le seuil de votre demeure, n'y livrez pas votre cœur : il seroit entraîné, balloté, brisé comme par le torrent qui se précipite du haut des montagnes. » Saint Grégoire de Nazianze tire du même texte une image non moins vraie : « comme l'onde qui s'écoule, les trésors échappent à la main qui veut les saisir. » — « Comme l'eau pure des fleuves va se perdre, dit à son tour saint Augustin, dans les flots amers de l'océan, ainsi les cœurs attirés par le perfide appât de l'or, sont bientôt submergés dans toutes les amertumes du siècle.

---

tollendos, sicut cibus et potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alia hujusmodi. Divitiæ artificiales sunt quibus secundùm se natura non juvatur, ut denarii; sed ars humana eas adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura rerum venalium. Manifestum est autem quòd in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest; quæruntur enim hujusmodi divitiæ ad sustentandum naturam hominis : et ideo non possunt esse ultimus finis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturæ, omnia hujusmodi sunt infra hominem et propter hominem facta, secundùm illud. *Psalm.* VIII : « Omnia subjecisti sub pedibus ejus. » Divitiæ autem artificiales non quæruntur nisi propter naturales; non enim quærerentur nisi quia per eas emuntur res ad usum vitæ necessariæ : unde multò minùs habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia corporalia obediunt pecuniæ quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cc-

ceux qu'on se procure avec de l'argent. Mais ce n'est pas à de tels esprits qu'il faut demander un jugement sain touchant les biens de l'homme; il faut plutôt le demander aux sages : c'est à ceux qui ont un goût pur et bien réglé à juger des différentes saveurs.

2° Par l'argent on peut se procurer tout ce qui peut être un objet de commerce; mais les biens spirituels ne sauroient le devenir, ce qui fait dire au Sage, *Proverb.*, XVII, 16 : « Que sert à l'insensé de posséder des trésors, puisqu'il ne peut pas acheter la sagesse ? »

3° Le désir des richesses naturelles n'est pas infini, puisqu'une quantité déterminée suffit à la nature; mais le désir des richesses artificielles est en quelque sorte infini, par la raison que ces richesses servent à la concupiscence, laquelle est sans règle et sans mesure, suivant la pensée du Philosophe, *Politic.*, I, 9. Autre est néanmoins le désir infini des richesses, autre celui du souverain bien. Plus, en effet, le souverain bien est possédé avec plénitude, plus il est aimé, et plus on dédaigne les autres; et cela parce qu'il est d'autant mieux connu qu'on le possède plus parfaitement, selon cette parole des Livres saints, *Eccli.*, XXIV, 29 : « Ceux qui se nourrissent de moi en auront encore faim. » Quand il s'agit, au contraire, des richesses et de tous les autres biens temporels, à peine les a-t-on obtenus qu'on en sent le dégoût et qu'on en désire d'autres : c'est ce qu'entendoit le Sauveur, quand il disoit, *Joan.*, VI, 13 : « Celui qui boit de cette eau sentira de nouveau la soif. » Cette eau étoit l'image des biens temporels, dont on ne connoît jamais mieux l'insuffisance que lorsqu'on les possède en réalité. Et cela montre combien ils sont imparfaits, et par là même éloignés de renfermer le bien suprême.

---

gnoscunt, quæ pecuniâ acquiri possunt. Judicium autem de bonis humanis non debet sumi à stultis, sed à sapientibus, sicut et judicium de saporibus ab his qui habent gustum benè moderatum.

Ad secundum dicendum, quòd pecuniâ possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quæ vendi non possunt; unde dicitur *Proverb.*, XVII : « Quid prodest stulto divitias habere, cùm sapientiam emere non possit? »

Ad tertium dicendum, quòd appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundùm certam mensuram sufficiunt naturæ; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philosophum in I. *Polit.* (cap. 9). Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quantò perfectiùs possidetur, tantò ipsum magis amatur, et alia contemnuntur; quia quantò magis habetur, magis cognoscitur : ideo dicitur *Eccli.*, XXIV : « Qui edunt me, adhuc esurient. » Sed in appetitu divitiarum, et quorumcunque temporalium bonorum est è converso; nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur et alia appetuntur, secundùm quod significatur *Joan.*, IV, cùm Dominus dicit : « Qui bibit ex hac aqua (per quam temporalia significantur), sitiet iterum; » et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cùm habentur : et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quòd in eis summum bonum non consistit.

ARTICLE II.

La béatitude de l'homme consiste-t-elle dans les honneurs ?

Il paroît que la béatitude de l'homme consiste dans les honneurs. 1° La béatitude ou la félicité est la récompense de la vertu, comme le Philosophe lui-même le reconnoît. Mais c'est surtout dans l'honneur que paroît consister la récompense de la vertu, suivant le même auteur. Donc c'est dans l'honneur que se trouve la béatitude.

2° Ce qui convient à Dieu par excellence, et puis aux êtres les plus parfaits, c'est sans doute la béatitude, c'est-à-dire, le souverain bien. Or, ce n'est pas là autre chose que l'honneur, selon la pensée même du Philosophe, et comme le dit saint Paul, I. *Timoth.*, I, 17 : « A Dieu seul l'honneur et la gloire. » Donc c'est dans l'honneur que consiste la béatitude.

3° La béatitude est ce que les hommes désirent le plus. Mais il n'est rien que les hommes doivent plus désirer que l'honneur, puisqu'ils souffrent la perte de tous les autres biens, plutôt qu'une atteinte à leur honneur. Donc c'est dans l'honneur que la béatitude consiste.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car la béatitude est dans l'être heureux, comme dans son sujet, tandis que « l'honneur n'est pas dans celui qui est honoré, il est plutôt dans celui qui le rend et qui offre le tribut de son respect, » selon l'expression du Philosophe. Donc la béatitude ne consiste pas dans l'honneur.

(Conclusion. — Comme, par la béatitude, l'homme est constitué dans un état éminent, dont le témoignage existe dans l'honneur et le respect qui l'entoure, ce n'est que par voie de conséquence qu'on peut voir la béatitude dans les honneurs.)

ARTICULUS II.

Utrùm beatitudo hominis consistat in honoribus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim sive felicitas est « præmium virtutis, » ut Philosophus dicit in I. *Ethic.* Sed honor maximè videtur esse id quod est « virtutis præmium, » ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* Ergo in honore maximè consistit beatitudo.

2. Præterea, illud quod convenit Deo et excellentissimis, maximè videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum. Sed hujusmodi est honor, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, et I. *Timoth.*, II, Apostolus : « Soli Deo honor et gloria. » Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Præterea, illud quod est maximè desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quàm honor, quia homines patiuntur jacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

Sed contra : beatitudo est in beato, honor autem « non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato, » ut Philosophus dicit in I. *Ethic.* Ergo in honore beatitudo non consistit.

(Conclusio. — Cùm secundùm beatitudinem homo constituatur in excellentia, cujus signum est honor et reverentia, non nisi consecutivé in honoribus beatitudo hominis consistit.)

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 88; et *Opusc.*, III, cap. 108 et cap. 264; et in *Matth.*, V, col. 5; et super *Ethic.*, lect. 5, col. 3.

Il est impossible de faire consister la béatitude dans l'honneur. L'honneur est rendu à quelqu'un à raison de ses qualités éminentes; d'où il suit que l'honneur n'est qu'un signe, un témoignage des perfections qui se trouvent dans l'être honoré. Mais ces perfections n'existent dans l'homme que par ses rapports, plus ou moins grands, avec la béatitude, puisqu'elle est le bien parfait de l'homme, et que les autres biens possédés par l'homme sont une participation, plus ou moins grande, à la béatitude. D'où il suit que l'honneur peut bien être le résultat de la béatitude, mais non son principe et sa cause.

Je réponds aux arguments : 1° L'honneur n'est pas la récompense de la vertu, ce n'est pas pour l'honneur que les hommes vertueux travaillent; et s'ils le reçoivent comme une récompense de la part des autres hommes, c'est que ceux-ci n'ont rien de mieux à leur donner. Mais la véritable récompense de la vertu c'est la béatitude, c'est pour elle que les hommes vertueux travaillent; et s'ils travailloient pour l'honneur, ce n'est plus la vertu, c'est l'ambition qu'il faudroit voir en eux.

2° Il faut rendre l'honneur à Dieu et aux êtres les plus parfaits, comme signe ou témoignage d'une perfection antérieure à cet honneur, et que, par conséquent, cet honneur ne peut jamais constituer.

3° C'est parce que les hommes désirent naturellement la béatitude, dont l'honneur est la conséquence, comme nous venons de le dire, que les hommes désirent si vivement l'honneur : voilà pourquoi on désire surtout être honoré par les sages, dont le jugement est regardé comme un témoignage plus vrai de perfection ou de béatitude.

Respondeo dicendum, quòd impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honorem enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maximè attenditur secundùm beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum, et secundùm partes ejus, id est, secundùm illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur : et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd honor non est præmium virtutis propter quòd virtuosi operantur; sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi à non habentibus ad dandum majus. Verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur; si autem propter honorem operarentur, jam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum, quòd honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiæ præexistentis, non quòd ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum, quòd ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est, contingit quòd homines maximè honorem desiderant : unde quærunt homines maximè honorari à sapientibus, quorum judicio credunt se esse excellentes vel felices.

ARTICLE III.

La béatitude consiste-t-elle dans la renommée ou la gloire?

Il paroît que la béatitude de l'homme consiste dans la gloire. 1° La béatitude paroît telle, parce qu'elle est accordée aux saints, à cause des tribulations qu'ils ont souffertes dans le monde. Or, on peut dire la même chose de la gloire, d'après cette parole de saint Paul, *Rom.*, VIII, 18 : « Les souffrances du temps présent ne peuvent être comparées à la gloire qui doit un jour se manifester à nous. » Donc la béatitude consiste dans la gloire.

2° Il est dans la nature du bien de se répandre, comme nous l'avons plusieurs fois dit d'après saint Denis. Mais c'est principalement par la gloire que le bien de l'homme se répand et parvient à la connoissance des autres; car la gloire, selon la pensée de saint Ambroise, c'est une notoriété éclatante et accompagnée d'éloges. Donc la béatitude de l'homme consiste dans la gloire.

3° La béatitude est le plus stable de tous les biens. Mais cela paroît surtout convenir à la renommée ou à la gloire, puisque, par elle, les hommes obtiennent une sorte d'immortalité; c'est ce qui fait dire à Boëce : « Vous semblez vous faire à vous-même une immortalité, quand vos pensées se préoccupent des siècles à venir. » Donc la béatitude consiste dans la renommée ou la gloire.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La béatitude, en effet, est le vrai bien de l'homme. Or, il arrive souvent que la gloire est fausse et la renommée trompeuse; car, comme le dit encore Boëce : « Plusieurs obtiennent un grand renom en trompant l'opinion du vulgaire; que peut-on concevoir de plus honteux? Car, enfin, ceux qui sont loués à tort

---

ARTICULUS III.

Utrùm beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quòd redditur sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Hujusmodi autem est gloria; dicit enim Apostolus, *Rom.*, VIII : « Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis. » Ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Præterea, bonum est diffusivum sui, ut patet per Dionysium, IV. cap. *De div. Nomin.* Sed per gloriam bonum hominis maximè diffunditur in notitiam aliorum; quia gloria, ut Ambrosius dicit, nihil aliud est quàm clara cum laude notitia. Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Præterea, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem esse videtur fama vel gloria, quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur. Unde Boetius dicit in lib. *De consolat.* : « Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cùm futuri famam temporis cogitatis. » Ergo beatitudo consistit in fama seu gloria.

Sed contra : beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam seu gloriam contingit esse falsam; ut enim dicit Boetius in lib. III. *De consolat.* : « Plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt, quo quid turpius excogitari potest? nam qui falsò prædicantur,

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 29; et *Opusc.*, III, cap. 108 et cap. 264; et *Opusc.*, XX, lib. I, cap. 7 et 8.

doivent rougir eux-mêmes des louanges qui leur sont accordées. » Donc la béatitude de l'homme ne consiste pas dans la renommée ou la gloire.

(Conclusion. — Il est impossible que la félicité de l'homme consiste dans la renommée ou la gloire, qu'on peut si souvent accuser de fausseté.)

On ne sauroit faire consister la béatitude de l'homme dans la renommée ou la gloire humaine; car la gloire n'est autre chose, comme il vient d'être dit, d'après saint Ambroise, qu'une notoriété éclatante et accompagnée d'éloges. Or, un objet connu n'est pas par rapport à la connoissance divine ce qu'il est par rapport à la connoissance humaine; car la connoissance humaine provient des choses connues, tandis que la connoissance divine est la cause première de ces mêmes choses. Voilà pourquoi le bien parfait de l'homme, c'est-à-dire la béatitude, ne peut pas avoir pour cause la connoissance humaine; c'est plutôt la connoissance humaine qui a elle-même pour cause la béatitude de l'homme, béatitude commencée ou parfaite. Donc ce n'est pas dans la renommée ou la gloire qu'on peut faire consister la béatitude. Le bien de l'homme dépend de la connoissance de Dieu comme de sa véritable cause, selon cette parole du Prophète, *Psalm.* XC, 15 et 16 : « Je le délivrerai et je le glorifierai, je le comblerai de jours et je lui montrerai le salut que je lui prépare. » Il faut encore remarquer que les opinions des hommes se trompent souvent, surtout dans les choses particulières et contingentes, comme sont les actes humains : aussi la gloire humaine est-elle souvent trompeuse. Comme Dieu, au contraire, ne sauroit se tromper, sa gloire est toujours vraie; et c'est là ce qui fait dire à l'Apôtre, II. *Corinth.*, X, 18 : « Celui-là est éprouvé à qui Dieu rend témoignage. »

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre ne parle pas là de la gloire qui vient des hommes, mais bien de celle que Dieu donne en présence

---

suis ipsi necesse est laudibus erubescant. » Non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria.

(Conclusio. — Impossibile est in fama, seu gloria humana, quæ frequenter fallax est, consistere hominis felicitatem.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere; nam gloria nihil aliud est quàm *clara notitia cum laude*, ut Ambrosius dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, et aliter ad cognitionem humanam; humana enim cognitio à rebus cognitis causatur, sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari à notitia humana; sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit, et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama, vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet sicut ex causa ex cognitione Dei : et ideo ex gloria, quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis, sicut ex causa sua, secundum illud *Psal.* XC : « Eripiam eum, et glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum. » Est etiam aliud considerandum quod humana notitia sæpè fallitur, et præcipuè in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani : et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est : propter quod dicitur II. *ad Corinth.*, X : « Ille probatus est quem Deus commendat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus non loquitur ibi de gloria quæ est ab hominibus, sed de gloria quæ est à Deo coram an-

de ses anges; ce qui fait qu'il est dit, *Matth.*, VIII, 38 : « Le Fils de l'homme le confessera dans la gloire de son Père, en présence de ses anges. »

2° Quand la gloire ou la renommée proclament le bien d'un homme, la connoissance que les autres en obtiennent ainsi est vraie ou fausse : si elle est vraie, elle dérive nécessairement d'un bien qui existe dans cet homme même, et dès lors elle présuppose la béatitude parfaite ou commencée; si au contraire elle est fausse, elle n'est plus en rapport avec la réalité, et le bien qu'elle proclame n'existe pas dans l'homme entouré de cet éclat. D'où il faut conclure que la renommée ne peut, en aucune façon, rendre l'homme heureux.

3° La renommée n'a pas de stabilité, une fausse rumeur peut aisément la détruire, et si parfois elle persévère, ce n'est que par accident; mais la béatitude est stable par elle-même, et stable à jamais.

ARTICLE IV.

La béatitude de l'homme consiste-t-elle dans la puissance?

Il paroît que la béatitude consiste dans la puissance. 1° Tous les êtres désirent ressembler à Dieu, puisqu'il est leur dernière fin et leur premier principe. Or, les hommes revêtus du pouvoir semblent porter dans ce pouvoir même un trait éminent de ressemblance avec Dieu; d'où vient que l'Ecriture les appelle des dieux, comme on le voit par ces mots, *Exod.*, XXII, 28 : « Vous ne calomnierez pas les dieux. » Donc la béatitude consiste dans la puissance.

2° La béatitude est le bien parfait. Mais ce qu'il y a de plus parfait pour l'homme, c'est d'avoir à diriger les autres vers le bien; et cela

---

gelis ejus. Unde dicitur *Matth.*, VIII : « Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram angelis ejus. »

Ad secundum dicendum, quod bonum alicujus hominis quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur à bono existente in ipso homine, et sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam; si autem cognitio falsa sit, non concordat rei, et sic bonum non invenitur in eo, cujus fama celebris habetur. Unde patet quòd fama nullo modo potest facere hominem beatum.

Ad tertium dicendum, quòd fama non habet stabilitatem, imo falso rumore de facili perditur; et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens; sed beatitudo habet per se stabilitatem et semper.

ARTICULUS IV.

Utrùm beatitudo hominis consistat in potestate.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo tanquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maximè videntur esse Deo conformes; unde in Scriptura *Dii* vocantur, ut patet *Exod.*, XXII : « Diis non detrahes (2). » Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Præterea, beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est, quòd homo etiam

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 31; et *Opusc.*, III, cap. 108 et 264.

(2) Quod Augustinus, qu. 86, in *Exod.*, de Principibus qui populum judicant, dictum subintelligi posse notat ad eum sensum quo Moyses dictus est *Deus Pharaonis*, ut *Exod.*, VII, appellatur : unde subditur post prædicta immediatè : *Nec Principem populi tui maledices.*

regarde ceux qui sont établis en puissance. Donc c'est dans la puissance que consiste la béatitude.

3° La béatitude étant ce qu'il y a de plus désirable doit être le contraire de ce que nous avons le plus à redouter. Mais ce que les hommes redoutent le plus c'est l'esclavage, et le contraire de l'esclavage c'est le pouvoir. Donc c'est dans le pouvoir que la béatitude consiste.

Mais, au contraire, la béatitude est le bien parfait, et la puissance est une chose extrêmement imparfaite; car voici ce qu'en dit Boëce, *De consol.*, III, 5 : « La puissance humaine ne peut éviter ni les cruelles atteintes des soucis, ni les angoisses de la terreur. » Et un peu plus bas il ajoute : « Appelez-vous donc puissant celui qui, étant environné de nombreux satellites, éprouve encore de plus vives craintes qu'il ne peut en inspirer ? » La béatitude ne consiste donc pas dans la puissance.

(Conclusion. — La puissance étant de soi un principe indifférent, pouvant également servir au bien et au mal, ce n'est pas dans cette puissance même, mais bien dans l'usage qu'on en fait, qu'il faut placer la béatitude de l'homme.)

On ne sauroit faire consister la béatitude dans la puissance pour deux raisons : la première, c'est que la puissance a la valeur d'un principe, comme le dit le Philosophe, et que la béatitude, au contraire, emporte l'idée de dernière fin; la seconde, c'est que la puissance se rapporte indifféremment au bien et au mal, tandis que la béatitude est le propre et souverain bien de l'homme. Il faudroit donc dire plutôt qu'une certaine béatitude consiste dans le bon usage de la puissance, c'est-à-dire, dans la vertu, et non dans la puissance elle-même (1).

On peut, du reste, indiquer quatre raisons principales pour lesquelles

(1) Ni la gloire ni la puissance humaines ne peuvent donc, d'après ce que nous venons de voir, faire le vrai bonheur de l'homme. Voici comment s'expriment, sur le même sujet, deux docteurs chrétiens, différents de ceux que nous avons cités à l'article des richesses. « Voyez-vous les acteurs qui se produisent sur la scène; quelles brillantes décorations! quels déguisements splendides! La réalité a-t-elle rien de pareil à ces pompeux mensonges? assurément

alios congruè possit regere, quod evenit his qui in potestatibus sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Præterea, beatitudo, cum sit maximè appetibilis, opponitur ei quod maximè est fugiendum. Sed homines maximè fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est perfectum bonum; sed potestas est maximè imperfecta : ut enim dicit Boetius, III, *De consolat.* (prosa V.) : « Potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit ? » Et postea : « Potentem censes, cui satellites latus ambiunt, qui quos terret, ipse plus metuit ? » Non igitur beatitudo consistit in potestate.

(Conclusio. — Potestas, cùm principium sit, malum et bonum respiciens, in ejus bono usu magis quam in ipsa, dicendum est consistere hominis beatitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est beatitudinem in potestate consistere propter duo. Primò quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet in V. *Metaph.* (text. 17.), beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundò, quia potestas se habet ad bonum et ad malum; beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum. Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quàm in ipsa potestate.

Possunt autem quatuor generales rationes

aucun des biens extérieurs que nous venons de parcourir ne peut donner la béatitude. Et d'abord, comme la béatitude est le bien parfait de l'homme, elle ne sauroit comporter le mélange d'aucun mal; et cependant tous les biens énumérés plus haut peuvent également se rencontrer dans les bons et les méchants. En second lieu, comme il est de l'essence de la béatitude de suffire entièrement à un être, selon la pensée du Philosophe, il faut, de toute nécessité, qu'une fois la béatitude acquise, l'homme n'ait plus besoin d'aucun bien; tandis que la possession de chacun de ces biens extérieurs n'empêche pas que l'homme n'ait besoin de plusieurs autres biens, la sagesse, par exemple, la santé et autre chose du même genre. En troisième lieu, la béatitude étant le bien accompli, il ne peut résulter aucun mal de la béatitude; et c'est ce qu'on ne peut dire des différents biens que nous avons mentionnés, ce qui se voit clairement dans cette parole, *Eccles.*, V, 12 : « Les richesses sont quelquefois conservées pour le malheur de celui qui les possède; » et cela s'applique d'une manière aussi claire aux trois autres sortes de biens. La quatrième raison est que l'homme est dirigé vers la béatitude par des principes inhérents à sa nature, puisqu'il est dans sa nature d'être ordonné par rapport à cette fin; tandis que les quatre biens dont il a été question proviennent de causes extrinsèques, et le plus souvent

non. Avez-vous cependant jamais envié le sort de ces divers personnages? nullement. Et pourquoi? parce qu'ils n'ont de la grandeur qu'une vaine et trompeuse apparence; ce n'est là qu'une illusion. Ainsi de la gloire du monde : elle imite la gloire, cela est vrai; mais ce n'est pas la gloire véritable. Dites-moi, poursuit le saint docteur, quel bien réel y a-t-il à devenir un instant l'objet de tous les regards? Une fois descendu du théâtre, on apparoît au dehors tel que l'on est en réalité. Il en est de même du bruit des louanges et des applaudissements humains; lorsqu'il a cessé de retentir à vos oreilles, à peine êtes-vous rentré dans votre maison, vous vous retrouvez vis-à-vis de vous-même : que vous reste-t-il du monde et de tout son éclat? Le flambeau s'est éteint, la fumée de l'encens a disparu dans les airs. Quelle imprudence, quelle folie de mendier les éloges passagers des créatures, sans songer à conquérir les éternels éloges du Créateur? » Ces paroles sont de saint Jean Chrysostôme.

Saint Anselme compare les hommes qui courent après la puissance et les honneurs, à ces enfants qui poursuivent un papillon dans la campagne. Souvent, dans l'ardeur de la poursuite, leur pied heurte contre un obstacle inaperçu : ils tombent et se blessent; quand le brillant insecte arrête un instant son vol capricieux, ils étendent la main pour le saisir; et le voilà qui leur échappe et s'envole. S'ils parviennent, au contraire, à prévenir son essor, ils se réjouissent de cette futile conquête, comme un guerrier qui soumet un empire, jusqu'à ce qu'ils voient les brillantes couleurs de ses ailes s'évanouir, en laissant un peu de poussière sur leurs doigts.

---

induci ad ostendendum, quòd in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat : quarum prima est, quod cùm beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem prædicta possunt inveniri, et in bonis, et in malis. Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit, quòd per se sit sufficiens, ut patet in I. *Ethic.* (cap. 1.), necesse est, quòd beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit; adeptis autem singulis præmissorum possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, putà sapientia, sanitas corporis, et hujusmodi. Tertia, quia cùm beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire, quòd non convenit præmissis; dicitur enim *Eccles.*, V, quod « divitiæ interdum conservantur in malum Domini sui; » et simile patet in aliis tribus. Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cùm ad ipsam naturaliter ordinetur; præmissa autem quatuor

de la fortune, d'où leur vient même le nom qui leur a été donné. Concluons, de tout cela, que la béatitude ne consiste dans aucun de ces biens.

Je réponds aux arguments : 1° En Dieu, la puissance est la bonté : d'où il suit que Dieu ne peut que bien user de sa puissance; mais il n'en est pas ainsi dans l'homme : il ne suffit donc pas, pour la béatitude de ce dernier, qu'il ressemble à Dieu sous le rapport de la puissance, il faut qu'il lui ressemble aussi sous le rapport de la bonté.

2° De même que c'est une chose excellente qu'un homme use de son pouvoir pour la bonne direction de la multitude, la pire de toutes les choses est aussi qu'il en use pour le mal : la puissance peut donc conduire indifféremment au bien et au mal.

3° C'est parce que l'esclavage est un obstacle au bon usage du pouvoir, que les hommes le repoussent par l'impulsion même de la nature; mais ce n'est pas que dans le pouvoir même soit le bien suprême de l'homme.

ARTICLE V.

La béatitude de l'homme consiste-t-elle dans quelque bien du corps?

Il paroît que la béatitude de l'homme consiste dans les biens du corps. 1° L'Ecriture nous dit, *Eccli.*, XXX, 16 : « Il n'y a pas de prix supérieur à celui de la santé. » Or, c'est dans ce qu'il y a de meilleur que la béatitude consiste. Donc elle consiste dans la santé du corps.

2° L'Aréopagite dit, *De div. Nom.*, V : « L'être vaut mieux que la vie, et la vie, à son tour, vaut mieux que les choses qui en sont la conséquence. » Or, pour l'être et la vie de l'homme, il faut la santé du corps. Donc la béatitude étant le souverain bien de l'homme, il paroît qu'elle est surtout constituée par la santé du corps.

3° Plus une chose est générale, plus est élevé le principe auquel elle se

---

bona magis sunt à causis exterioribus, et ut plurimum à fortuna, unde et *bona fortunæ* dicuntur. Unde patet, quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad primum ergo dicendum, quòd divina potestas, est sua bonitas : unde uti sua potestate non potest, nisi benè; sed hoc in hominibus non invenitur : unde non sufficit ad beatitudinem, quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum, quòd sicut optimum est quòd aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est, si malè utatur : et ita potestas se habet ad bonum et ad malum.

Ad tertium dicendum, quòd servitus est impedimentum boni usus potestatis : et ideo naturaliter homines eam fugiunt, non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

ARTICULUS V.

Utrùm beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim *Eccli.*, XXX : « Non est census supra censum salutis corporis. » Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Præterea, Dionysius dicit V. cap. *De div. Nomin.* quòd « esse est melius quam vivere, et vivere melius quàm alia quæ consequuntur. » Sed ad *esse*, vel *vivere* hominis requiritur salus corporis. Cùm ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quòd salus corporis maximè pertineat ad beatitudinem.

3. Præterea, quantò aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet; quia quantò

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. III,

rattache; car la puissance d'une cause est toujours en raison de son élévation. Or, de même que la puissance de la cause efficiente se révèle par son influence, de même la puissance de la cause finale se révèle par son action sur notre appétit. Donc, comme on appelle première cause efficiente celle qui étend son influence à tous les êtres, on appelle également fin dernière, celle qui est l'objet du désir de tous les hommes. Mais l'être proprement dit, est ce que les hommes désirent par-dessus tout. Donc, c'est dans ce qui appartient à l'être de l'homme, et par conséquent dans sa santé corporelle, que la béatitude doit surtout consister.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. C'est par rapport à la béatitude, en effet, que l'homme est élevé au-dessus des autres animaux; tandis que, par rapport aux biens du corps, il est au-dessous de plusieurs d'entre eux, de l'éléphant, par exemple, quant à la durée de la vie; du lion, quant à la force; du cerf, quant à la vélocité. Donc la béatitude de l'homme ne consiste pas dans les biens du corps.

(Conclusion. — Les biens du corps étant ordonnés vers d'autres biens, comme vers leur fin, il est impossible que la béatitude, fin dernière de l'homme, consiste dans les biens du corps.)

Il est impossible que la béatitude de l'homme consiste dans les biens du corps, et cela pour deux raisons : d'abord, parce qu'il est impossible que la fin dernière d'une chose, qui est ordonnée vers une autre fin, soit la conservation même de cette chose. Ainsi le pilote n'a pas pour fin dernière la conservation du vaisseau qui lui est confié, parce que le vaisseau lui-même existe pour une autre fin, à savoir, la navigation. Or, de même que le vaisseau est confié au pilote pour être dirigé par ses soins, de même l'homme est confié à la garde de sa propre volonté et aux lumières de sa raison, conformément à cette parole de l'Ecriture, *Eccli.*, XV, 14 : « Dieu a formé l'homme dès le commencement, et l'a remis à l'action de

est causa superior, tantò ejus virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo sicut prima causa efficiens est quæ in omnia influit; ita ultimus finis est quod ab hominibus desideratur. Sed ipsum *esse* est quod maximè desideratur ab hominibus. Ergo in his quæ pertinent ad *esse* hominis, sicut est salus corporis, maximè consistit beatitudo.

Sed contra est, quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis à multis animalibus superatur : sicut ab elephante, in diuturnitate vitæ, à leone in fortitudine, à cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

(Conclusio. — Cùm corporalia bona ordinentur ad alia ut ad finem, impossibile est in aliquo corporis bono beatitudinem, quæ est ultimus hominis finis, consistere.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere propter duo. Primò quidem, quia impossibile est quod illius rei, quæ ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit ejusdem conservatio in *esse*. Unde gubernator non intendit sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ, eo quod navis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum : ita homo est suæ voluntati et rationi commissus, secundum illud quod dicitur *Eccli.*, XV : « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit

cap. 32 et 37; et *Opusc.*, III, cap. 264; et in *Psalm.* XXXII, col. 8; et super I. *Ethic.*, lect. 10.

sa propre intelligence. » Mais il est évident que l'homme est ordonné vers une fin autre que lui-même, puisqu'il n'est pas à lui-même son souverain bien. Il est par conséquent impossible que la fin dernière de la raison et de la volonté humaines soit la conservation même de l'être humain. Voici la seconde raison : en supposant même que la fin de la raison et de la volonté humaines fût la conservation de l'être humain, on ne pourroit pas encore dire, pour cela, que la fin dernière de l'homme consistât dans un bien corporel quelconque. L'être humain comprend, en effet, l'ame et le corps; et si l'être du corps dépend de l'ame, on ne peut pas dire réciproquement que l'être de l'ame dépend du corps; c'est ce que nous avons démontré dans la première partie, questions 74 et 95 : le corps existe pour l'ame, comme la matière pour la forme, l'instrument pour le moteur, c'est-à-dire pour qu'elle puisse par lui exercer son action. Donc tous les biens du corps sont ordonnés par rapport aux biens de l'ame, comme par rapport à leur fin : il est donc impossible que dans les biens du corps réside la béatitude, qui est notre dernière fin.

Je réponds aux arguments : 1° De même que le corps est ordonné par rapport à l'ame, comme par rapport à sa fin; de même tous les biens extérieurs sont ordonnés par rapport au corps : aussi la raison veut-elle que le bien du corps soit préféré à tous les biens extérieurs, désignés sous le nom général de richesses, et que le bien de l'ame, à son tour, soit préféré à tous les biens du corps.

2° L'être proprement dit ou compris d'une manière absolue, en tant qu'il embrasse toute la perfection de l'être, est sans doute supérieur à la vie et à chacune des perfections qu'il reçoit : dans ce sens, tous les biens qui suivent l'être préexistent en lui, et c'est là ce que dit l'Aréopagite. Mais si l'on considère l'être comme existant dans telle chose ou dans telle autre, dans des choses, par conséquent, qui n'embrassent pas la perfec-

---

eum in manu consilii sui. » Manifestum est autem, quòd homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem, non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est, quod ultimus finis rationis et voluntatis humanæ sit conservatio humani *esse*. Secundò, quia dato quod finis rationis et voluntatis humanæ esset conservatio humani *esse*, non tamen posset dici quòd finis hominis esset aliquod corporis bonum; *esse* enim hominis consistit in anima et in corpore : et quamvis *esse* corporis dependeat ab anima, *esse* tamen humanæ animæ non dependet à corpore, ut suprà ostensum est (I. part. qu. 74 et qu. 95.), ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat. Unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem : unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem; ita bona exteriora ad ipsum corpus : et ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per censum significantur, sicut et bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quòd *esse* simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ et omnibus perfectionibus subsequentibus : sic igitur ipsum *esse* præhabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum *esse* prout participatur in hac re, vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent *esse* imperfec-

tion de l'être, et ne possèdent qu'un être imparfait, comme il faut le dire d'une créature quelconque, il est évident alors que la perfection surajoutée rend l'être plus éminent; et l'Aréopagite lui-même l'entend ainsi, quand il dit : « Les êtres vivants sont supérieurs à ceux qui n'ont que l'existence, et les êtres intelligents, supérieurs à ceux qui n'ont que la vie. »

3° La fin répond au principe; et voilà pourquoi la fin dernière est le premier principe de l'être, principe où résident toutes les perfections : tous les êtres aspirent à lui ressembler, d'après le degré même de leur existence; les uns, quant à l'être seulement, les autres, quant à la vie, d'autres enfin, sous le triple rapport de la vie, de l'intelligence et du bonheur; c'est le plus petit nombre.

ARTICLE VI.

La béatitude de l'homme consiste-t-elle dans la volupté?

Il paroît que la béatitude de l'homme consiste dans la volupté. 1° La béatitude, à ce titre de fin dernière, n'est pas désirée pour un autre objet, ce sont les autres objets qui sont désirés à cause d'elle. Or, cela convient éminemment à la délectation; car, selon la pensée du Philosophe, il seroit ridicule de demander à quelqu'un pourquoi il recherche la délectation. Donc c'est surtout dans la délectation et la volupté que consiste la béatitude.

2° La cause première produit une plus forte impression que la seconde, comme le dit encore le Philosophe. Or, l'influence de la cause finale se

---

tum, sicut est *esse* cujuslibet creaturæ; sic manifestum est quòd ipsum *esse* cum perfectione superaddita est eminentius : unde et Dionysius ibidem dicit, quòd « viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus.

Ad tertium dicendum, quòd quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio : cujus similitudinem appetunt secundum suam perfectionem; quædam quidem secundum *esse* tantum, quædam secundum *esse* vivens, quædam secundum *esse* vivens et intelligens et beatum : et hoc paucorum est.

ARTICULUS VI.

Utrùm beatitudo hominis consistat in voluptate.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim cum sit ultimus finis non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsum. Sed hoc maximè convenit delectationi; ridiculum est enim ab aliquo quærere propter quid velit delectari, ut dicitur in X. *Ethic.* (cap. 2). Ergo beatitudo maximè in voluptate et delectatione consistit.

2. Præterea, causa prima vehementiùs imprimit quàm secunda, ut dicitur in lib. *De causis* (2). Influentia autem finis attenditur secun-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 44, qu. 1, art. 3, quæstiunc: 4 ad 3 et 4; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 27 et 33; et *Opusc.*, III, cap. 108; et in *Matth.*, V, col. 3, 4, 5, et super I. *Ethic.*, lect. 5, col. 1, text. 2, et lect. 10, col. 2.

(2) Sive sic verbis paululùm immutatis proposit. I : *Omnis causa primaria plus est influens supra causatum suum, quàm causa universalis secunda.* Et inferiùs : *Manifestum est quòd causa prima vehementiùs est causa rei quàm propinqua. Et propter id fit ejus operatio vehementioris adhærentiæ quàm operatio causæ propinquæ, etc.*, ut deinceps inculcat.

mesure à l'appétit qu'elle excite. On doit donc regarder, comme fin dernière, ce qui agit le plus sur notre appétit. Mais cela convient à la volupté; et la preuve, c'est que la délectation absorbe à tel point la raison et la volonté de l'homme, qu'elle lui fait dédaigner tous les autres biens. Donc il semble que la dernière fin de l'homme, c'est-à-dire la béatitude, consiste surtout dans la volupté.

3° Comme l'appétit a le bien pour objet, ce que tous les êtres appètent, doit sans doute être le bien le plus parfait. Mais tous les êtres appètent la délectation, les sages comme les insensés, et même les êtres privés de raison. Donc la délectation est le bien parfait, et la béatitude consiste dans la volupté.

Mais Boëce exprime ainsi le contraire, *De consol.*, III, 7 : « Les voluptés ont toujours eu de tristes fins; c'est ce que comprendra quiconque voudra se souvenir de ses propres passions; s'il étoit au pouvoir de la volupté de donner le bonheur, il faudroit dire que le bonheur est le partage des brutes. »

(Conclusion. — Comme la délectation est une sorte d'accident qui suit la béatitude ou qui en est une conséquence relative, on ne sauroit dire que la béatitude de l'homme consiste dans la délectation ou la volupté.)

Comme les délectations corporelles sont les plus généralement connues, elles ont pris, selon la remarque du Philosophe, d'une manière absolue, le nom de voluptés. Ce n'est pas là, néanmoins, que se trouve la béatitude; car, en toute chose, il faut distinguer ce qui tient à l'essence de ce qui en est l'accident propre : ainsi, dans un homme, autre chose est ce que nous entendons par un animal raisonnable et mortel; autre chose, ce que nous entendons en disant que c'est un être sujet au rire et aux larmes. Il faut donc considérer que toute délectation est une sorte d'acci-

---

dum ejus appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi quod maximè movet appetitum. Hoc autem est voluptas; cujus signum est, quod delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quòd ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maximè in voluptate consistat.

3. Præterea, cùm appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum. Sed delectationem omnia appetunt, et sapientes, et insipientes, et etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum; consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed contra est, quod Boetius dicit in III, *De consol.* (prosa VII.) : « Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget : quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset quin pecudes quoque beatæ esse dicantur. »

(Conclusio. — Cùm omnis delectatio sit quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem, dici non potest hominis beatitudo in delectatione seu voluptate consistere.)

Respondeo dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur VII. *Ethicorum* (cap. penultimum). In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit; quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius : sicut in homine aliud est quod est *animal rationale, mortale*, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitu-

dent propre, qui s'attache à la béatitude, ou qui en est comme la conséquence relative. En effet, un être éprouve la délectation, parce qu'il possède un bien quelconque, ou en réalité, ou en espérance, ou même en souvenir. Or, si ce bien que l'on goûte est le bien parfait, c'est la béatitude même de l'homme; si ce n'est là qu'un bien imparfait, c'est une simple participation à la béatitude, participation prochaine, ou éloignée, ou même apparente. D'où il suit évidemment que la délectation, alors même qu'elle est produite par le bien parfait, n'est pas l'essence même de la béatitude; elle en est seulement la conséquence et comme le propre accident. Et la volupté corporelle ne peut pas même être regardée comme une conséquence du bien parfait, dans le sens que nous venons de le dire; elle s'attache uniquement au bien qui peut être saisi par les sens, c'est-à-dire, par les facultés que l'ame exerce au moyen du corps. Or, un bien qui appartient au corps et qui est saisi par les sens, ne sauroit être le bien parfait de l'homme (1). Comme l'ame raisonnable, en effet, est incomparablement supérieure à la matière corporelle, la partie de l'ame qui est affranchie de toute dépendance des organes, possède en elle une sorte d'infinité par rapport au corps et aux parties de l'ame qui sont liées aux organes : c'est ainsi que les choses invisibles sont, en

(1) Ce bien est même souvent un mal, dans l'état actuel de notre nature, parce qu'il nous détourne du bien réel.

Que n'ont pas dit les docteurs chrétiens sur la honte et la vanité des plaisirs terrestres? Boëce ajoute, dans le livre cité par saint Thomas : « Qu'est-il besoin de parler encore des voluptés corporelles? La recherche en est pleine d'anxiéte, et la possession, pleine de dégoût et de souffrance. » Nous retrouvons la même pensée dans saint Bernard; ce Père dit en parlant des biens de la terre : « La conquête en est pleine de labeur, la possession, semée de cruelles sollicitudes, et la perte en est accompagnée d'une immense douleur. » Voici comment s'exprime saint Jean Chrysostôme, dans son commentaire sur saint Matthieu : « Que peut-on trouver dans les biens sensibles d'agréable et d'heureux? J'accepterois, sur ce point, le témoignage même de ceux qui vont chercher le plaisir partout où ils croient en voir briller l'image. Au premier abord, ils semblent inondés de voluptés; et puis vous les retrouvez brisés, abattus, et plongés dans une douleur sans consolation et sans courage. » Sur ces paroles de Jérémie : « Mors per fenestras vestras introibit; » saint Jérôme s'exprime ainsi : « Le mal pénètre dans notre âme par nos sens comme par autant de fenêtres ouvertes. La foule tumultueuse des vices se dispute bientôt cette ame infortunée, et la déchire. Cette ame a perdu sa liberté; elle est traitée comme une place prise d'assaut. »

Il n'est pas nécessaire de multiplier ces citations. Le lecteur peut aisément, en consultant ses propres souvenirs, les grouper en grand nombre autour de la thèse de saint Thomas, et voir ainsi l'admirable unité de l'enseignement chrétien sur la même matière.

---

dinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis; sed quoddam consequens ad ipsam sicut per se accidens. Voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum, nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens; bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ quæ est ab organo corporeo absoluta, quamdam habet infinitatem respectu ipsius corporis et partium animæ corpori concreatarum : sicut invisibilia

quelque sorte, infinies par rapport aux choses matérielles; car la forme est, dans un sens, restreinte et délimitée par la matière,: d'où il suit que la forme, dégagée de la matière, possède une sorte d'infinité. Voilà pourquoi le sens, puissance ou faculté corporelle, connoît seulement l'être individuel, l'être déterminé par la matière; tandis que l'intellect, puissance dégagée de la matière, connoît l'universel, c'est-à-dire, l'être qui fait abstraction de la matière, et qui renferme, dans sa notion, une infinité d'êtres individuels. Il suit évidemment de là que le bien qui convient au corps, et qui, par l'appréhension des sens, produit la délectation corporelle, n'est pas le bien parfait de l'homme; il est en quelque sorte imperceptible, quand on le compare au bien de l'ame: c'est ce qui fait dire au Sage, *Sapient.*, VII, 9 : « Tout l'or n'est qu'un grain de sable, en comparaison de la sagesse. » Donc la volupté corporelle n'est ni la béatitude ni un accident propre de la béatitude.

Je réponds aux arguments : 1° C'est en vertu du même principe que le bien est désiré et la délectation aussi; car la délectation est le repos de l'appétit dans le bien : ainsi la même force de la nature fait qu'un corps grave se porte vers un point inférieur et s'y arrête. Par conséquent, comme le bien est désiré pour lui-même, et non pour un autre objet, la délectation l'est également, si, par la prépositive *pour*, on entend la cause finale; car, si l'on entendoit par là la cause formelle, ou plutôt la cause motrice, la délectation seroit alors désirée pour autre chose, à savoir, pour le bien qui est l'objet même de la délectation; et ce bien est par là même le principe de la délectation, elle lui doit sa forme; car la délectation n'a le pouvoir d'agir sur l'appétit, que comme étant le repos dans le bien désiré.

2° Le vif désir de la délectation sensible provient de ce que l'impression des sens, principe de notre connoissance, est la chose qui frappe le plus

---

sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur et finitur : unde forma à materia absoluta est, quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare quod est determinatum per materiam; intellectus verò, qui est vis à materia absoluta, cognoscit universale quod est abstractum à materia et continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis; sed minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ : unde *Sapient.*, VII, dicitur, quod « omne aurum in comparatione sapientiæ, arena est exigua. » Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Primum ergo dicendum, quòd ejusdem rationis est, quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quæ nihil est aliud quàm quietatio appetitus in bono : sicut ex eadem virtute naturæ est quòd grave feratur deorsum, et quòd ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si *ly* (*propter*) dicat causam finalem; si verò dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est, propter bonum quod est delectationis objectum; et per consequens est principium ejus, et dat ei formam : ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum, quòd vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod operationes sensuum, quia sunt principia nostræ cognitionis, sunt magis perceptibiles :

notre esprit : et voilà pourquoi le désir des délectations sensibles est le plus généralement répandu.

3° Si les hommes désirent la délectation, c'est parce qu'ils désirent le bien; la délectation est comprise sous l'idée même de bien, mais non réciproquement, ainsi que nous l'avons dit. Il suit de là que la délectation n'est ni le plus grand bien, ni même un bien de soi; il faut dire seulement que chaque délectation particulière est la suite d'un certain bien, et qu'il doit y avoir une délectation qui répond parfaitement au bien suprême.

ARTICLE VII.

La béatitude de l'homme consiste-t-elle dans un bien quelconque de l'ame?

Il paroît que la béatitude de l'homme consiste dans un certain bien de l'ame. 1° La béatitude doit nécessairement être un bien appartenant à l'homme; et l'on ne peut distinguer que trois sortes de biens appartenant à l'homme, les biens extérieurs, les biens du corps et les biens de l'ame. Or, la béatitude ne consiste ni dans les biens extérieurs, ni dans les biens du corps, comme on vient de le dire. Donc elle consiste dans les biens de l'ame.

2° Nous aimons plus l'être auquel nous désirons un bien, que nous n'aimons le bien désiré : l'ami auquel nous souhaitons la richesse nous est plus cher que la richesse même. Mais c'est pour soi que l'on désire un bien quelconque; on s'aime donc soi-même plus que tous les autres biens. Or, la béatitude est ce que l'on aime par-dessus tout, puisque tout autre objet n'est aimé ou désiré que pour elle. Donc la béatitude consiste dans un bien appartenant à l'homme; et ce bien, n'étant pas celui du corps, il faut que ce soit un bien de l'ame.

3° La perfection est sans doute quelque chose d'inhérent à l'être perfectionné; mais la béatitude est une certaine perfection de l'homme, et,

---

unde etiam à pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quòd eo modo omnes appetunt delectationes sicut et appetunt bonum; et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non è conversò, ut dictum est. Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum, sed quod unaquæque delectatio consequatur aliquod bonum, et aliqua delectatio consequatur id quod est per se maximum bonum.

ARTICULUS VII.

Utrùm beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animæ. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum : hoc autem per tria dividitur, quæ sunt « bona exteriora, bona corporis, et bona animæ. » Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut suprà ostensum est (art. 5 et 6.). Ergo consistit in bonis animæ.

2. Præterea, illud, cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quàm bonum quod ei appetimus; sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quàm pecuniam. Sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit; ergo seipsum amat magis quàm omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maximè amatur, quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia amantur et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis; sed non in bonis corporis : ergo in bonis animæ.

3. Præterea, perfectio est aliquid ejus quod perficitur; sed beatitudo est quædam perfectio

par là même, est quelque chose d'inhérent à l'homme. Or, ce n'est pas quelque chose d'appartenant au corps, comme il a été dit. Donc la béatitude est quelque chose de l'ame, et consiste, par conséquent, dans les biens de l'ame.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après cette parole de saint Augustin, *De Doctrin. Christ.*, I, 3 : « L'objet qui constitue la vie heureuse doit être aimé pour lui-même. » Or, l'homme ne doit pas être aimé pour lui-même; tout ce qui est dans l'homme doit être aimé pour Dieu. Donc la béatitude ne consiste dans aucun des biens de l'ame.

(Conclusion. — La béatitude elle-même, étant la perfection de l'ame, doit, par suite, être un bien inhérent à l'ame; mais l'objet dans lequel la béatitude consiste, ou bien ce qui donne le bonheur, est quelque chose en dehors de l'ame.)

Comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, la fin peut être entendue de deux manières : on entend par là, ou bien l'objet que nous voulons acquérir, ou bien l'usage de cet objet et sa possession elle-même. Si donc, par dernière fin de l'homme, nous entendons l'objet même que nous désirons comme notre dernière fin, il est impossible que cette fin dernière soit notre ame elle-même, ou quelque chose de l'ame. L'ame, en effet, considérée en elle-même, est, à certains égards, comme un être en puissance; ainsi, pour l'instruction, elle va de la puissance à l'acte; il en est de même pour la vertu. Or, comme la puissance est par rapport à l'acte comme par rapport à son complément, il est impossible que ce qui de soi est en puissance, puisse être regardé comme fin dernière. Donc il est impossible que l'ame soit à elle-même sa dernière fin. Rien de ce qui est en elle ne peut l'être également, que ce soit puissance, acte ou habitude. Le bien où consiste la fin dernière, est un bien parfait et comblant entièrement l'appétit de l'homme. Or, l'appetit humain, c'est-

---

hominis : ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est. Ergo beatitudo est aliquid animæ, et ita consistit in bonis animæ.

Sed contra est, quod sicut Augustinus dicit lib. *De Doctrina Christiana* (I. cap. 3, et lib. XXII.) : « id, in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est. » Sed homo non est propter seipsum diligendus; sed quicquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

(Conclusio. — Beatitudo ipsa, cùm sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens; sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 8.), finis dupliciter dicitur : scilicet ipsa res quam adipisci desideramus, et usus, seu adeptio, vel possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetitimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens; fit enim de potentia sciente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cùm autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est, quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius. Similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis; quodlibet

à-dire la volonté, a pour objet le bien universel (1). Mais un bien inhérent à l'ame elle-même, n'est qu'un bien particulier, un bien par participation : il est donc impossible qu'un tel bien soit la fin dernière de l'homme. Si nous entendons, au contraire, par fin dernière de l'homme, l'acquisition, la possession ou un usage quelconque de l'objet désiré comme dernière fin, il faut admettre qu'il rentre quelque chose de l'ame dans cette dernière fin, puisque c'est par son ame que l'homme acquiert la béatitude. L'objet que nous désirons, comme fin, est donc celui dans lequel la béatitude consiste, ou qui rend l'homme heureux; mais c'est la possession même de cet objet qui doit porter le nom de béatitude. Par conséquent, il faut dire que la béatitude est quelque chose de l'ame, et que l'objet de la béatitude est quelque chose en dehors de l'ame.

Je réponds aux arguments : 1° Si, dans la division indiquée, on comprend tous les biens qui peuvent être désirés par l'homme, il faut alors appeler bien de l'ame, non-seulement ce qu'elle est en puissance, en habitude et en acte, mais encore l'objet même extérieur qu'elle désire; et, dans ce sens, on pourra dire aussi que la béatitude consiste dans un certain bien de l'ame.

2° En tant que l'objection touche à l'objet actuel, il faut dire que la béatitude est aimée par-dessus tout, comme un bien que l'on désire, tandis qu'un ami est aimé comme celui à qui on désire un bien; et c'est de la sorte que l'homme s'aime lui-même : il n'y a donc pas de parité entre ces deux sortes d'amour. A savoir maintenant si l'homme aime quelque chose plus que lui-même, d'un amour d'amitié, c'est ce que nous aurons à examiner plus loin, quand il sera question de la charité.

3° La béatitude elle-même, étant la perfection de l'ame, doit être con-

(1) C'est ce qui a été démontré dans la première partie, quand il a été question des facultés de l'ame humaine. De même, a-t-il été dit, que l'intellect a pour objet l'être universel, tandis que le sens ne s'applique qu'à l'être particulier; de même l'appétit raisonnable, ou volonté, a pour objet le bien universel, tandis que l'appétit sensitif n'embrasse que le bien particulier : la volonté est au bien ce que l'intellect est au vrai, qui se confond avec l'être.

---

autem bonum inhærens ipsi animæ, est bonum participatum, et per consequens particulatum : unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quæ appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ, quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quæ appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animæ; sed in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia, aut habitus aut actus; sed et objectum quod est extrinsecum : et hoc modo nihil prohibet dicere id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quod ad propositum pertinet, quòd beatitudo maximè amatur tanquam bonum concupitum, amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum : unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiæ aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de charitate agetur (in 2, 2. qu. 26.).

Ad tertium dicendum, quòd beatitudo ipsa,

sidérée comme un bien qui lui est inhérent; mais l'objet dans lequel la béatitude consiste, c'est-à-dire, l'objet qui rend l'homme heureux, est quelque chose en dehors de l'ame, ainsi que nous l'avons déjà dit.

ARTICLE VIII.

La béatitude de l'homme consiste-t-elle dans un bien créé?

Il paroît que la béatitude de l'homme consiste dans un bien créé. 1° L'Aréopagite dit, *De div. Nom.*, IV : « La divine sagesse fait régner l'unité dans ses œuvres, en liant ce qu'il y a d'inférieur dans les unes, avec ce qu'il y a de plus élevé dans les autres. » D'où l'on peut conclure que la suprême élévation d'une nature inférieure est d'atteindre aux dernières limites d'une nature supérieure. Or, la suprême élévation ou le bien suprême de l'homme, c'est la béatitude. Par conséquent, comme l'ange est immédiatement placé au-dessus de l'homme dans l'ordre de la nature, ainsi que nous l'avons établi, première partie, question 108, il semble que la béatitude de l'homme consiste en ce qu'il touche à l'ange d'une certaine façon.

2° La dernière fin de chaque chose consiste dans son action parfaite : ainsi la partie est pour le tout, comme pour sa fin. Mais l'universalité des créatures, ou ce qu'on nomme le grand monde, est, par rapport à l'homme, appelé le petit monde, comme le parfait, par rapport à l'imparfait. Donc la béatitude de l'homme consiste dans l'universalité des créatures.

3° Ce qui rend l'homme heureux, c'est l'objet où se repose son désir naturel. Or, le désir de l'homme ne sauroit s'étendre à un bien qui dépasse la capacité de son être. Donc, comme l'homme n'a pas une capacité qui dépasse les limites de la création, il semble que l'homme peut

---

cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens; sed id, in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est.

ARTICULUS VIII.

Utrùm beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis consistat in aliquo bono rcato. Dicit enim Dionysius, IV. cap. *Divin. Nom.* quod « divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum : » ex quo potest accipi quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cùm ergo Angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est (vel I. part. quæst. 108, art. 8.), videtur quòd beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad angelum.

2. Præterea, ultimis finis cujuslibet rei est in suo opere perfecto : unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur *major mundus*, comparatur ad hominem, qui in VIII. *Physic.* (text. 17.) dicitur *minor mundus*, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Præterea, per hoc homo efficitur beatus, per quod ejus naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quàm ipse capere potest. Cùm ergo homo non sit capax boni quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per ali-

(1) De his etiam I. part., qu. 12, art. 1, et qu. 82, art. 2; et 2, 2, qu. 85, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 7 et cap. 54; et *Opusc.*, III, cap. 108 et cap. 264; et *Opusc.*, lib. I, cap. 8 et 9; ut et in *Psalm.* XXXII, col. 8.

trouver son bonheur dans un objet créé; et, de la sorte, c'est dans un bien créé que consiste la béatitude de l'homme.

Mais saint Augustin exprime ainsi le contraire, *De Civit. Dei*, XIX, 26 : « De même que l'ame est la vie du corps, de même Dieu est la vie heureuse de l'homme; » et c'est là ce que dit aussi le Prophète, *Ps.* CXLIII, 15 : « Heureux le peuple qui a le Seigneur pour son Dieu. »

(Conclusion. — Comme rien ne peut apaiser ou satisfaire l'appétit, ou la volonté de l'homme, si ce n'est le bien universel, objet de cette volonté; et comme tout bien créé est un bien particulier, ce n'est pas dans un bien créé que peut consister la béatitude de l'homme.)

Il est impossible que la béatitude de l'homme se trouve dans un bien créé. La béatitude est le bien parfait, seul capable d'apaiser entièrement notre appétit; car elle ne seroit pas notre fin dernière, si, après l'avoir acquise, il nous restoit encore quelque chose à désirer. Or, l'objet de la volonté, c'est-à-dire, de l'appétit humain, c'est le bien universel, tout comme le vrai universel est l'objet de l'intellect. Il résulte évidemment de là que rien ne peut apaiser la volonté de l'homme, si ce n'est le bien universel; bien qui ne se trouve dans aucune chose créée, mais uniquement en Dieu, parce que la créature ne peut avoir qu'un bien participé. Dieu seul, par conséquent, peut satisfaire et remplir la volonté de l'homme (1), conformément à cette parole du Prophète, *Ps.* CII, 5 : « C'est lui qui remplit tous vos désirs, en vous comblant de ses biens. » Donc c'est en Dieu seul que consiste la béatitude de l'homme.

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, la partie supérieure de l'homme touche au dernier degré de la nature angélique, par une sorte

(1) Il y a donc dans le cœur de l'homme, aussi bien que dans son esprit, une sorte d'infini. C'est une conséquence rigoureuse de l'observation faite à l'article précédent. Rien ne pourroit nous donner une plus haute idée de la grandeur humaine. Un profond penseur, qui fut en même temps un grand écrivain, s'inspirant du même principe, a dit : « Dieu s'est préparé au dedans de nous une demeure égale, en quelque sorte, à son immensité : le cœur de l'homme est un abîme où tout se perd et disparoît, si ce n'est Dieu! »

---

quod bonum creatum homo beatus fieri possit : et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XIX. *De Civit. Dei* (cap. 26.) : « Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis, Deus est; » de quo dicitur, *Psalm.* CXLIII : « Beatus populus cujus Dominus Deus ejus est. »

(Conclusio. — Cùm appetitum humanum qui est voluntatis, nihil quietum reddere aut satiare possit, præter universale bonum, quod est illius objectum, omne autem bonum creatum sit bonum particulare, non potest hominis beatitudo consistere in aliquo bono creato.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectûs est universale verum. Ex quo patet quòd nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale, quòd non invenitur in aliquo creato, sed solùm in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundùm quod dicitur in *Psalm.* CII : « Qui replet in bonis desiderium. etc. » In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum, quòd *superius hominis* attingit quidem *infimum angelicæ naturæ* per quamdam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit

de ressemblance; mais l'homme ne s'arrête pas là comme dans sa fin dernière, il remonte jusqu'à la source universelle du bien; car c'est là l'objet universel de la béatitude, pour tous les êtres qui doivent y participer; c'est là le bien infini et parfait.

2° Lorsqu'un tout n'a pas la propriété de fin dernière, et qu'il est lui-même ordonné vers une fin supérieure, ce tout ne sauroit être la fin dernière de chaque partie; cette fin dernière est dans un autre objet. Or, l'universalité des créatures, à laquelle l'homme se rapporte comme la partie à son tout, n'a pas la propriété de fin dernière, elle trouve elle-même cette fin en Dieu. Donc le bien que constitue l'universalité des créatures n'est pas la fin dernière de l'homme, cette fin dernière est en Dieu.

3° Le bien créé n'est pas inférieur à celui dont l'homme est capable, si l'on considère ce bien comme une chose intrinsèque et inhérente à l'homme; mais il lui est réellement inférieur, si l'on entend, par bien de l'homme, l'objet qui peut le rendre heureux, puisque c'est là un bien infini; tandis que le bien qui se trouve dans l'ange et dans tout l'univers, est un bien participé, et, par conséquent, restreint et fini.

QUESTION III.

Qu'est-ce que la béatitude?

Nous avons à voir maintenant ce qu'est la béatitude, et quelles sont les conditions qu'elle exige.

Touchant le premier objet, huit questions se présentent : 1° La béatitude est-elle quelque chose d'incréé? 2° La béatitude est-elle une opéra-

---

usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum et perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum, quòd si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis; sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum, quòd bonum creatum non est minus quàm bonum cujus est homo capax, ut rei intrinsecæ et inhærentis; est tamen minus quàm bonum cujus est capax ut objecti, quod est infinitum : bonum autem quod participatur ab angelo et à toto universo, est bonum finitum et contractum.

QUÆSTIO III.

Quid sit beatitudo, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est quid sit beatitudo, et quæ requirantur ad ipsam.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm beatitudo sit aliquid increatum. 2° Utrùm beatitudo sit operatio. 3° Utrùm sit operatio sensitivæ partis, an intellectivæ tantùm. 4° Si est

tion? 3° Est-elle une opération de la partie sensitive de l'ame, ou bien de la partie intellective seulement? 4° En supposant qu'elle soit une opération de la partie intellective, appartient-elle à l'intellect ou bien à la volonté? 5° Est-elle une opération de l'intellect spéculatif ou de l'intellect pratique? 6° En supposant qu'elle soit une opération de l'intellect spéculatif, consiste-t-elle dans l'étude spéculative des théories scientifiques? 7° Consiste-t-elle dans l'étude spéculative des substances séparées, c'est-à-dire des anges? 8° Consiste-t-elle dans la contemplation de Dieu se manifestant par son essence (1)?

ARTICLE I.

La béatitude est-elle quelque chose d'incréé?

Il paroît que la béatitude est quelque chose d'incréé. 1° Boëce dit, *De consol.*, III, 10 : « Il faut nécessairement reconnoître que Dieu est la béatitude même. »

2° La béatitude est le souverain bien. Or, il ne convient qu'à Dieu d'être appelé le souverain bien. Par conséquent, comme il ne sauroit y avoir plusieurs souverains biens, il semble que la béatitude soit la même chose que Dieu.

3° La béatitude est cette fin dernière vers laquelle la volonté humaine se porte naturellement. Or, la volonté doit mettre sa fin en Dieu seul, puisque c'est là l'unique objet dont il soit permis de jouir, selon la parole de saint Augustin. Donc la béatitude est la même chose que Dieu.

(1) Celui-là seul pourroit s'étonner du développement que saint Thomas donne à la question de la béatitude, qui ne comprendroit pas l'importance de cette question, soit en elle-même, soit par rapport à la direction de notre vie. Il est aisé de voir néanmoins que le bonheur est le but nécessaire de toutes nos aspirations, de toutes nos pensées, de tous nos sentiments, de toutes les puissances de notre être. Les plus grands génies de l'antiquité et des temps modernes, ceux en particulier dont le christianisme a ranimé l'élan et guidé les efforts, en ont fait constamment l'objet de leurs études : c'est là le mobile essentiel de leurs plus magnifiques travaux.

---

operatio intellectivæ partis, utrùm sit operatio intellectûs, an voluntatis. 5° Si est operatio speculativi intellectûs, aut practici. 6° Si est operatio intellectûs speculativi, utrùm consistat in speculatione scientiarum speculativarum. 7° Utrùm consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet angelorum. 8° Utrùm in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

ARTICULUS I.

Utrùm beatitudo sit aliquid increatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius in III. *De consol.* (prosa X) : « Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri. »

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo (2). Cùm ergo non sunt plura summa bona, videtur quòd beatitudo sit idem quod Deus.

3. Præterea, beatitudo est ultimus finis in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum, quo solo fruendum est, ut Augustinus dicit (3). Ergo beatitudo est idem quod Deus.

(1) De his etiam infrà, qu. 26, art. 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 40, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1.
(2) Ut ex professo I. part., qu. 6, art. 2, discussum est.
(3) Sic enim lib. I. *De doctrina christ.*, cap. 5 : *Res quibus fruendum est, Pater et Filius*

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Rien de ce qui est fait n'est incréé. Or, la béatitude de l'homme est une chose qui se fait; car, comme le dit encore saint Augustin, *De doctr. christ.*, I : « Nous pouvons uniquement jouir de ce qui fait notre béatitude. » Donc la béatitude n'est pas quelque chose d'incréé.

(Conclusion. — La béatitude de l'homme, considérée dans sa cause ou son objet, est sans doute quelque chose d'incréé; mais, considérée dans son essence même, c'est une chose créée.)

Comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois, la fin peut être entendue de deux manières : d'abord pour l'objet même que nous nous proposons, ainsi l'argent est la fin de l'avare; ensuite, pour la possession, l'usage ou la jouissance de cet objet même : ainsi l'on dira que la possession de l'argent est la fin de l'avare, et le plaisir sensuel, celle du voluptueux. Dans le premier sens, la fin dernière de l'homme est sans doute un bien incréé, puisque c'est Dieu lui-même, qui seul, par l'infinie bonté de sa nature, peut combler parfaitement la volonté de l'homme. Dans le second sens, au contraire, la fin dernière de l'homme est un bien créé et qui subsiste dans l'homme même, puisque ce n'est pas là autre chose que l'acquisition ou la jouissance de la fin, et que la fin dernière elle-même n'est autre chose que la béatitude. Si donc on considère la béatitude de l'homme dans sa cause ou son objet, elle est quelque chose d'incréé; si on la considère dans son essence, c'est une chose créée.

Je réponds aux arguments : 1° En Dieu, la béatitude est son essence même; car ce n'est ni par acquisition ni par participation que la béatitude est en Dieu, Dieu est heureux par son essence. Les hommes, au contraire, ne sont heureux, comme le remarque Boëce, que par une par-

---

Sed contra : nullum factum est increatum, sed beatitudo hominis est aliquid factum; quia secundùm Augustinum, I. *De doctrina christ.*, « illis rebus fruendum est quæ nos beatos faciunt. » Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

(Conclusio. — Beatitudo hominis quantum ad causam vel objectum, est aliquid increatum; quantùm verò ad ipsam essentiam beatitudinis, est aliquid creatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 8, et qu. 2, art. 7), finis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fruitio ejus rei quæ desideratur : sicut si dicatur quòd possessio pecuniæ est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfectè implere. Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens, quod nihil est aliud quàm adeptio vel fruitio finis; ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantùm ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideratur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus est beatitudo per essentiam suam; non enim per adeptionem aut participationem alicujus alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius,

et Spiritus sanctus est, eademque Trinitas, una quædam summa res communisque omnibus fruentibus eâ. Sequens autem appendix ex cap. 3, paulò aliis verbis colligitur; nempe sic : *Res aliæ sunt quibus fruendum est, aliæ quibus utendum. Illæ quibus fruendum est, beatos nos faciunt; istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamur, ut ad illas quæ nos faciunt, pervenire possimus, etc.*

ticipation à un bien extrinsèque, et c'est de la même manière qu'ils sont appelés des dieux. Eh bien, cette participation à la béatitude, ce bonheur qui est donné à l'homme, c'est une chose créée.

2° La béatitude est appelée le souverain bien de l'homme, parce qu'elle est pour lui l'acquisition ou la jouissance du souverain bien.

3° La béatitude est appelée fin dernière, de la même manière que l'acquisition de la fin est elle-même appelée fin.

ARTICLE II.

La béatitude est-elle une opération?

Il paroît que la béatitude n'est pas une opération. 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, VI, 22 : « Vous avez maintenant pour fruit votre propre sanctification, et à la fin, vous aurez la vie éternelle. » Or, la vie n'est pas une opération, puisqu'elle est l'être même de celui qui vit. Donc la fin dernière, ou la béatitude, n'est pas une opération.

2° Boëce dit dans un endroit que nous avons déjà cité : « La béatitude est un état parfait par la réunion de tous les biens. » Mais un état ne désigne pas une opération. Donc la béatitude n'est pas une opération.

3° La béatitude est quelque chose d'inhérent à l'être heureux, puisqu'elle est sa perfection dernière. Mais l'opération ne représente pas une chose inhérente à celui qui opère, c'est là plutôt une chose qui procède de lui. Donc la béatitude n'est pas une opération.

4° La béatitude est quelque chose de permanent dans son sujet. L'opération, au contraire, est une chose qui se transmet. Donc la béatitude n'est pas une opération.

5° Un homme ne possède qu'une seule béatitude, tandis qu'il a plusieurs opérations. Donc la béatitude n'est pas une opération.

---

per participationem, sicut et dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis, secundùm quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum, quòd beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

Ad tertium dicendum, quòd beatitudo dicitur ultimus finis per modum quo adeptio finis dicitur finis.

ARTICULUS II.

Utrùm beatitudo sit operatio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus, *Rom.*, VI : « Habetis fructum vestrum in sanctificatione, finem verò vitam æternam. » Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis qui est beatitudo non est operatio.

2. Præterea, Boetius dicit in III. *De consol.* (prosa II), quòd « beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. » Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. Præterea, beatitudo significat aliquid in beato existens, cùm sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat ut aliquid existens in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. Præterea, beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. Præterea, unius hominis est una beatitudo, operationes autem sunt multæ. Ergo beatitudo non est operatio.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 1; et III, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 2, et qu. 4, art. 4; et *Quodlib.*, VIII, art. 19; et super IX. *Metaphys.*, lect. 9.

6° La béatitude demeure sans interruption dans l'être heureux. Or, l'opération est souvent interrompue, par le sommeil, par une opération différente, ou par le repos. Donc la béatitude n'est pas une opération.

Mais le contraire est exprimé par le Philosophe, *Ethic.*, I : « La félicité est une opération accomplie selon une vertu parfaite. »

(CONCLUSION. — La béatitude, consistant dans l'acte suprême de l'homme, il faut nécessairement qu'elle soit, de la part de l'homme, une certaine opération.)

Si l'on considère la béatitude comme une chose créée et qui existe dans l'homme, il faut nécessairement dire que la béatitude de l'homme est une opération. La béatitude, en effet, est la dernière perfection de l'homme. Or, un être n'est parfait qu'en tant qu'il est en acte; car la puissance sans l'acte est l'imperfection même. Il faut donc que la béatitude de l'homme consiste dans son acte suprême et parfait. Il est d'ailleurs manifeste que l'opération est le dernier acte du sujet qui opère, ce qui fait que le Philosophe la nomme l'acte second. L'être qui possède la forme peut, en effet, être seulement en puissance par rapport à l'opération; ainsi l'homme qui possède la science, ne considère pas toujours actuellement ce qu'il sait. De là vient qu'en parlant de toutes les autres choses, le Philosophe dit : « Toute chose doit être regardée comme existant pour son opération. » Donc la béatitude de l'homme est nécessairement une opération.

Je réponds aux arguments : 1° La vie peut être entendue de deux manières : d'abord on peut entendre par là l'être même de celui qui vit; et, dans ce sens, la béatitude n'est pas la vie; car nous avons déjà démontré que l'être d'un homme ne sauroit, en aucune façon, être sa béatitude. En second lieu, la vie peut être entendue pour l'opération même qui la manifeste, et par laquelle le principe de la vie est réduit en acte; et c'est dans ce sens que nous distinguons plusieurs sortes de vie, la vie active,

---

6. Præterea, beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur, putà somno vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I. *Ethic.*, quòd « felicitas est operatio secundùm virtutem perfectam. »

(CONCLUSIO. — Cùm beatitudo consistat in ultimo hominis actu, necesse est ipsam esse aliquam hominis operationem.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm quòd beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quòd beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quòd operatio est ultimus actus operantis : unde et *actus secundus* à Philosopho nominatur in II. *De anima.* Nam habens formam, potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans; et inde est quòd in aliis rebus « unaquæque dicitur esse propter suam operationem, » ut dicitur in II. *De cœlo* (text. 17). Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum *esse* viventis; et sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim quòd *esse* unius hominis, qualecunque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum *esse*. Alio modo dicitur *vita* ipsa operatio viventis, secundùm quam principium vitæ in actum reducitur; et sic nominamus vi-

la vie contemplative, la vie charnelle; et c'est également dans ce sens que la vie éternelle est appelée notre dernière fin : ce qui se voit clairement par ces paroles, *Joan.*, XVII, 4 : « La vie éternelle consiste à vous connoître, vous qui êtes le seul vrai Dieu. »

2° En définissant la béatitude, Boëce l'a considérée d'une manière commune et générale; car la béatitude, dans sa signification la plus étendue, c'est le bien parfait de tout être; et c'est ce que cet auteur exprime en disant : « La béatitude est un état parfait, par la réunion de tous les biens : » ce qui revient à dire que le bienheureux est dans un état parfait. Mais Aristote désigne l'essence même de la béatitude, en montrant ce par quoi l'homme se trouve dans cet état; ce qu'il attribue à une certaine opération. Lui-même, du reste, désigne la béatitude comme le bien parfait, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

3° Le Philosophe nous apprend à distinguer deux sortes d'action : l'une qui va de l'agent à une matière extérieure, comme brûler ou couper; ce n'est pas une telle opération qui peut constituer la béatitude, puisqu'elle n'est pas l'acte ou la perfection de l'agent, mais plutôt de l'être sur lequel l'opération s'exerce. Il est un second genre d'action qui demeure dans l'agent lui-même, comme sentir, entendre, vouloir; et cette action constituant l'acte ou la perfection de l'agent, peut aussi constituer la béatitude.

4° Comme la béatitude implique une sorte de perfection suprême, les différents êtres capables de bonheur étant destinés à divers degrés de perfection, il faut nécessairement que la béatitude soit entendue de plusieurs manières. En Dieu, la béatitude existe par essence, puisque l'être même de Dieu est son opération, Dieu ne trouvant son bonheur qu'en lui-même. Dans les anges, la béatitude, qui perfectionne leur être, emporte l'idée d'une certaine opération par laquelle ils s'unissent au bien

---

tam activam, vel *contemplativam* vel *voluptuosam;* et hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis : quod patet per hoc quod dicitur *Joan.*, XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum et unum. »

Ad secundum dicendum, quòd Boetius definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem; est enim communis beatitudinis ratio, quòd sit bonum commune perfectum; et hoc significavit, cùm dixit quòd « est status omnium bonorum perfectus : » per quod nihil aliud significatur, nisi quòd beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in hujusmodi statu; quia per operationem quamdam : et ideo in I. *Ethic.* (ut suprà), ipse etiam ostendit, quòd « beatitudo est bonum perfectum. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur in IX. *Metaphys.* (text. 16), duplex est actio : una quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare; et talis operatio non posset esse beatitudo, nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut *sentire, intelligere* et *velle;* et hujusmodi actio est perfectio et actus agentis; et talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum, quòd cùm beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundùm quòd diversæ res beatitudinis capaces, ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundùm hoc necesse est quòd diversimodè beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam, quia ipsum *esse* ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed seipso. In angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundùm aliquam operationem qua conjunguntur bono

incréé; et cette opération est une et perpétuelle. Quant à ce qui regarde l'homme, dans l'état de la vie présente, sa perfection dernière exige aussi une opération par laquelle il s'unit à Dieu. Mais cette opération ne sauroit être continue, ni par conséquent unique; car l'opération se multiplie en se brisant : et voilà pourquoi, dans l'état de la vie présente, la parfaite béatitude ne peut se trouver dans l'homme. Aussi le Philosophe, tout en plaçant la béatitude de l'homme dans cette vie, finit néanmoins par reconnoître, après bien des raisonnements, qu'elle est imparfaite, puisqu'il dit : « Nous les appelons heureux, mais comme il convient à des hommes. » Pour nous, chrétiens, nous avons de Dieu la promesse de posséder un jour la parfaite béatitude, quand « nous serons comme les anges dans le ciel, » *Matth.*, XXII, 30. L'objection ne touche donc pas à cette béatitude parfaite, puisque, dans cet état, l'ame humaine est unie à Dieu par une opération une, continue et sempiternelle. Mais, dans la vie présente, autant cette opération est loin d'être une et continue, autant nous sommes nous-mêmes éloignés de la béatitude parfaite. Nous y participons, toutefois, jusqu'à un certain point; et plus l'opération devient en nous une et continue, plus elle se rapproche de l'essence de la béatitude : et voilà pourquoi la vie active, qui se répand sur beaucoup d'objets, s'accorde moins avec l'essence de la béatitude, que la vie contemplative, qui s'applique à un seul objet, à savoir, la contemplation de la vérité (1);

(1) La vie contemplative elle-même est donc, selon saint Thomas, une opération de l'être qui se rapproche ainsi de la suprême béatitude. Ainsi se trouvent réfutées et renversées par leur fondement les dangereuses idées de ceux qui ont voulu faire de la vie contemplative ou unitive un état purement passif. Ces erreurs, qui ne vont à rien moins, dans leurs dernières conséquences, qu'à détruire tous les devoirs du christianisme, erreurs dont il est inutile de rappeler ici toutes les exagérations et toutes les folies, avoient paru dans les premiers siècles de l'Eglise. Elles existoient du temps de saint Thomas d'Aquin; et, quelques siècles plus tard, elles devoient obtenir un immense retentissement, en donnant lieu à une rétractation glorieuse.

On ne comprend pas d'abord pourquoi notre saint auteur prouve en thèse que le bonheur est une opération : ce n'est pas seulement au point de vue de la doctrine pure et de la vérité, c'est encore à la lumière de l'histoire philosophique ou religieuse, qu'il faut étudier ces grandes théories. Rien ne sauroit mieux nous en montrer l'importance et la profondeur!

---

increato; et hæc operatio est in eis unica et sempiterna (1). In hominibus autem, secundùm statum præsentis vitæ, est ultima perfectio secundùm operationem qua homo conjungitur Deo. Sed hæc operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio interscissione multiplicatur; et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus in I. *Ethic.* (ut suprà), ponens beatitudinem hominis in hac vita dicit eam *imperfectam*, post multa concludens : « Beatos autem dicimus, ut homines; » sed promittitur nobis à Deo beatitudo perfecta, quando « erimus sicut angeli in cœlo, » sicut dicitur *Matth.*, XXII. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio, quia una et continua et sempiterna operatione, in illo beatitudinis statu, mens hominis Deo conjungitur. Sed in præsenti vita quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus à beatitudinis perfectione. Est tamen aliqua participatio beatitudinis; et quantò operatio potest esse magis continua et una, tantò plus habet rationem beatitudinis : et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minùs de ratione beatitudinis, quàm in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, id est, circa veritatis con-

(1) Non quòd alias operationes præter illam beatificam non exerceant, sed quòd operatio

et lors même que cette dernière opération n'est pas actuellement accomplie par l'homme, celui-ci est toujours, néanmoins, en disposition de l'accomplir, et peut l'accomplir en effet. Comme il peut même ordonner, par rapport à cette opération, les interruptions qu'elle subit, soit à cause du sommeil, par exemple, soit à cause de toute autre occupation naturelle, il semble que cette opération soit continue.

De là résulte clairement la réponse à la cinquième et à la sixième objection.

ARTICLE III.

La béatitude est-elle une opération de la partie sensitive de l'ame, ou bien uniquement de la partie intellective?

Il paroît que la béatitude consiste en partie dans l'opération de l'ame sensitive. 1° Il n'est pas, dans l'homme, d'opération plus noble que celle de la partie sensitive de l'ame, si ce n'est celle de la partie intellective. Or, l'opération intellective dépend en nous de l'opération sensitive, puisque notre intellect ne peut entrer en exercice qu'avec le secours des images, comme nous l'avons plusieurs fois dit, d'après le Philosophe, en parlant des facultés de l'ame. Donc la béatitude consiste en partie dans l'opération sensitive.

2° Selon la définition de Boëce, déjà citée plusieurs fois, « La béatitude est un état parfait par la réunion de tous les biens. » Or, il y a des biens sensibles, que nous n'atteignons que par l'opération sensitive. Donc il semble que cette opération soit nécessaire pour constituer la béatitude.

3° Selon le mot également connu du Philosophe, « la béatitude est le bien parfait; » ce qui ne sauroit être si l'homme n'étoit perfectionné par elle sous tous les rapports, et dans toutes les parties de son être. Or, il

---

templationem; etsi aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam, semper potest operari. Et quia etiam ipsam cessationem, putà ratione somni, vel occupationis alicujus naturalis ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad quintum et ad sextum.

ARTICULUS III.

Utrùm beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva; quia « non possumus intelligere sine phantasmate, » ut dicitur in III. *De anima*. Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Præterea, Boetius dicit in III. *De consol.* (prosa II), quòd « beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed quædam bona sunt sensibilia, quæ attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quòd operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Præterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in I. *Ethic.*, quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundùm omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quæ-

illa per quascunque alias ne ad momentum quidem interturbetur vel distrahatur, etc. Hinc dum nos custodiunt, semper videre tamen faciem Patris indicantur, *Matth.*, XVIII.

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 33 et 37; et *Opusc.*, III, cap. 264; et super I. *Ethic.*, lect. 10.

est des parties de l'ame qui sont perfectionnées par les opérations sensitives. Donc ces sortes d'opérations sont requises pour la béatitude.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'opération sensitive nous est commune avec les animaux privés de raison, mais non la béatitude. Donc la béatitude ne consiste pas dans l'opération sensitive.

(Conclusion. — Comme l'homme ne sauroit, par l'opération sensitive, atteindre le bien incréé, ce n'est pas dans une telle opération que consiste la béatitude.)

Une chose peut rentrer dans la béatitude de trois manières différentes : ou d'une manière essentielle; ou comme antécédent; ou comme conséquence. Or, l'opération sensitive ne sauroit appartenir à la béatitude d'une manière essentielle; car la béatitude de l'homme consiste essentiellement dans son union avec le bien incréé, lequel est sa dernière fin, comme nous l'avons déjà dit; et l'homme ne peut s'unir à ce bien par l'opération sensitive. Nous avons également démontré que la béatitude de l'homme ne consiste pas dans les biens corporels, les seuls néanmoins que puisse atteindre l'opération sensitive. Mais cette opération peut appartenir à la béatitude comme antécédent ou comme conséquence : comme antécédent d'abord, à ne considérer la béatitude que dans son état imparfait, telle que nous pouvons l'obtenir dans la vie présente, puisque l'opération de l'intellect exige l'opération du sens; puis comme conséquence, si l'on considère cette parfaite béatitude qui nous est réservée dans le ciel; car après la résurrection, la béatitude de l'ame, selon la pensée de saint Augustin, refluera sur le corps et les sens corporels, de telle sorte qu'ils soient perfectionnés dans leurs opérations; ce que

---

dam partes animæ perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed contra : in operatione sensitiva communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

(Conclusio. — Cùm homo per sensus operationem conjungi nequeat increato bono, beatitudo non est sensitivæ partis operatio.)

Respondeo dicendum, quòd ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter : uno modo essentialiter; alio modo antecedenter; tertio modo consequenter. *Essentialiter* quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem; nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut suprà ostensum est (art. 1), cui homo conjungi non potest per sensus operationem. Similiter etiam, quia ostensum est (qu. 2, art. 5), in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per sensus operationem attingimus. Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter : *antecedenter* quidem, secundùm beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest; nam operatio intellectûs præexigit operationem sensus. *Consequenter* autem, in illa perfecta beatitudine quæ expectatur in cœlo; quia post resurrectionem, ex ipsa beatitudine animæ, ut Augustinus dicit in *Epist. ad Dioscorum* (1), fiet quædam refluentia in corpus et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur, ut infrà magis patebit, cùm de

(1) Scilicet Epist. LVI, circa medium, ubi postquam præmisit non accipere animum à corpore partem aliquam summi boni, quia melior est corpore, idque stultissimè negatum, vel ex indigentia sanitatis animi non adverti, subjungit statim : *Tam potenti naturâ Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine quæ in fine temporum Sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem naturam quod est corpus, non quidem beatitudo quæ intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor.*

nous verrons plus clairement dans la suite, quand nous traiterons de la résurrection. Mais, dans cet état même, l'opération par laquelle l'ame sera unie à Dieu, ne dépendra pas des sens.

Je réponds aux arguments : 1° Cette première objection prouve que l'opération sensitive est requise comme antécédent pour la béatitude imparfaite, telle que nous pouvons la posséder dans la vie présente.

2° La béatitude parfaite actuellement possédée par les anges, résume en elle tous les biens possibles par son union avec la source universelle du bien ; ce qui ne veut pas dire qu'elle ait besoin de chaque bien individuel et particulier. Mais dans la béatitude imparfaite de la vie présente, il faut une réunion de biens suffisants pour donner à cette vie l'exercice le plus parfait possible.

3° Dans la béatitude parfaite, tout l'homme est perfectionné sans doute, mais de telle sorte que la partie inférieure de son être ne l'est que par l'effusion de la partie supérieure ; tandis que dans la béatitude imparfaite de la vie présente, le perfectionnement suit une marche contraire, et va de la partie inférieure de l'être humain à sa partie supérieure.

ARTICLE IV.

Supposé que la béatitude soit une opération de la partie intellective, est-elle l'opération de l'intellect ou celle de la volonté?

Il paroît que la béatitude consiste dans l'acte de la volonté. 1° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIX, 11 : « La béatitude de l'homme consiste dans la paix ; » ce qui fait dire au Prophète royal, *Ps.* CXLVII, 3 : « Il a fait de tes frontières le séjour de la paix. » Mais la paix est du ressort de la volonté. Donc la béatitude de l'homme consiste dans la volonté.

---

resurrectione agetur. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo conjungitur, à sensu dependebit.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa probat quòd operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum, quòd beatitudo perfecta, qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni ; non quòd indigeat singulis particularibus bonis. Sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitæ.

Ad tertium dicendum, quòd in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam à superiori ; in beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ, è converso, à perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

ARTICULUS IV.

Utrùm, si beatitudo est intellectivæ partis, sit operatio intellectus an voluntatis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 11), quòd « beatitudo hominis in pace consistit ; » unde in *Psalm.* CXLVII : « Qui posuit fines tuos pacem. » Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

(1) De his etiam infrà, qu. 26, art. 2 et 3 ; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 25, 26 et 27, § 2 ; et qu. 16, de malo, art. 2, ad 6 ; et qu. 1, de verit., art. 5, ad 8 ; et *Quodlib.*, VIII, art. 19 ; et *Opusc.*, III, cap. 107.

2° La béatitude est le souverain bien. Or, le bien est l'objet de la volonté. Donc la béatitude consiste dans l'opération de la volonté.

3° Au premier moteur répond la dernière fin : ainsi la dernière fin de toute une armée c'est la victoire, et c'est là aussi la fin du général, qui meut toutes les parties de ce corps. Or, le premier moteur de toute opération c'est la volonté, puisqu'elle met en mouvement toutes les autres forces humaines, comme nous aurons à le dire plus tard, question 9. Donc c'est à la volonté qu'appartient la béatitude.

4° Si la béatitude est une opération, il faut qu'elle soit la plus noble des opérations de l'homme. Or, l'amour de Dieu, qui est un acte de la volonté, est plus noble que la connoissance, qui est l'opération de l'intellect; c'est ce que nous voyons dans l'apôtre saint Paul, I. *Corinth.*, XIII. Donc il paroît que la béatitude consiste dans un acte de la volonté.

5° Saint Augustin dit, *De Trin.*, XIII : « Celui-là est heureux qui a tout ce qu'il veut, et qui ne veut rien de mal. » Et peu après il ajoute : « Celui-là se rapproche de cet état de bonheur, qui veut selon le bien tout ce qu'il veut; car c'est le bien qui rend heureux, et il possède déjà quelque chose de ce bien, à savoir, sa bonne volonté elle-même. » Donc la béatitude consiste dans un acte de la volonté.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, conformément à ces paroles de Notre-Seigneur, *Joan.*, XVII, 3 : « La vie éternelle consiste à vous connoître, vous le seul vrai Dieu. » Or, la vie éternelle est notre dernière fin, ainsi que nous l'avons dit. Donc la béatitude de l'homme consiste dans la connoissance de Dieu, c'est-à-dire, dans un acte de l'intellect.

(CONCLUSION. — Comme nous n'atteignons notre fin intelligible qu'au-

---

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed bonum est objectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Præterea, primo moventi respondet ultimus finis : sicut ultimus finis totius exercitûs est victoria, quæ est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas, quia movet alias vires, ut infrà dicetur (qu. 9, art. 1). Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Præterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quòd sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quàm cognitio, quæ est operatio intellectûs, ut patet per Apostolum, I. *ad Cor.*, XIII (1). Ergo videtur quòd beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Præterea, Augustinus dicit in XIII. *De Trin.*, quòd « beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil vult malè. » Et post pauca subdit : « Et appropinquat beato qui benè vult quodcunque vult; bona enim beatum faciunt, quorum bonorum jam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem. » Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Joan.*, XVII (2) : « Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum, unum. » Vita autem æterna est ultimus finis, ut dictum est. Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectûs.

(CONCLUSIO. — Cùm finem intelligibilem non consequamur, nisi per hoc quod sit nobis præ-

---

(1) Ubi ait : *Si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, charitatem autem non habuero, nihil sum.*

(2) Sic equidem explicat Augustinus, lib. *De spiritu et littera*, cap. 32 (vel in aliis exemplaribus, 33) : *Cùm sinistri ierint in ambustionem æternam* (inquit), *justi autem in vitam æternam; quia hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum, etc. Illa cognitione, illa visione, illa contemplatione satiabitur in bonis desiderium, etc.* Et lib. I. *De Trin.*, cap. 8, inde probat quòd *hæc nobis contemplatio promittitur, veluti actionum omnium finis et æterna* [...]*ctio gaudiorum.*

tant qu'elle nous est présente par un acte de l'intellect, l'essence de la béatitude doit nécessairement consister dans un tel acte; et ce n'est que par accident, c'est-à-dire, par la délectation même, dont la béatitude est suivie, que celle-ci consiste dans un acte de la volonté.)

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, deux choses sont requises pour la béatitude : d'abord, l'être même ou l'essence de la béatitude; puis, ce qu'on peut en regarder comme l'accident, à savoir, la délectation dont elle est suivie. D'après cela, je dis que sous le rapport de son essence même, la béatitude ne sauroit consister dans un acte de la volonté. Il résulte évidemment de ce que nous avons dit que la béatitude est l'acquisition ou possession de la fin dernière. Or, cette acquisition ne consiste pas dans un acte de la volonté; car la volonté se porte vers la fin, soit qu'elle ne l'ait pas encore, soit qu'elle la possède déjà, dans le premier cas par le désir, dans le second par la délectation et le repos. Mais il est manifeste que le désir de la fin n'en est pas la possession, puisque ce désir est un mouvement vers la fin; et la délectation n'existe dans la volonté que parce que la fin est obtenue, et l'on ne peut dire réciproquement qu'une chose est obtenue parce que la volonté s'y délecte. Il faut donc que ce soit par un acte différent de celui de la volonté, que la fin est rendue présente à cette même volonté. Et cela paroîtra plus clair si nous en faisons l'application à une fin sensible : si l'on pouvoit, par exemple, acquérir de l'argent par un acte de la volonté, l'avare seroit riche tout d'abord, c'est-à-dire, aussitôt qu'il veut la richesse; et cependant il arrive qu'il ne la possède pas dès le premier abord, il faut qu'il étende la main pour la saisir, ou qu'il emploie d'autres moyens ayant le même effet; et c'est alors qu'il se délecte dans l'argent qu'il possède. La même chose arrive par rapport à notre fin intelligible : nous voulons dès l'abord acquérir cette fin, mais nous ne l'acquérons en réalité que parce qu'elle nous est rendue présente par un acte de l'intellect; et notre vo-

---

sens per actum intellectûs, oportet beatitudinem essentialiter in actu intellectûs consistere, et non nisi accidentaliter (secundùm ipsam scilicet delectationem quæ beatitudinem consequitur) in actu voluntatis.)

Respondeo dicendum, quòd ad beatitudinem, sicut suprà dictum est (qu. 2, art. 6), duo requiruntur : unum, quod est *esse* beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta. Dico ergo quòd quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quòd consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis, quòd beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis; voluntas enim fertur in finem, et absentem, cùm ipsum desiderat, et præsentem, cùm in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quòd ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem; delectatio autem advenit voluntati, ex hoc quòd finis est præsens, non autem è converso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quàm actum voluntatis, per quod fit finis ipse præsens voluntati. Et hoc manifestè apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim á principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando eam vult habere; sed à principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quòd manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi; et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit; nam à principio volumus consequi finem intelligibilem, consequimur autem ipsum per hoc quòd fit

lonté se délecte alors dans une fin déjà acquise. Ainsi donc l'essence de la béatitude consiste dans un acte de l'intellect, et la délectation qui suit la béatitude appartient à la volonté : ce qui fait dire à saint Augustin, *Confess.*, X, 23 : « La béatitude est la joie qui résulte de la vérité; » on peut dire, en effet, que la joie est la consommation de la béatitude.

Je réponds aux arguments : 1° La paix rentre dans la fin dernière de l'homme, non comme étant l'essence même de la béatitude, mais comme condition préalable en même temps, et comme conséquence; car il faut d'abord que toutes les causes de trouble et tous les obstacles à la fin dernière aient disparu; puis, une fois entré en possession de cette fin dernière, l'homme repose en paix par la satisfaction de tous ses désirs.

2° Le premier objet de la volonté ce n'est pas l'acte, pas plus que le premier objet de la vue n'est la vision, mais bien l'objet visible. Aussi, par là même que la béatitude est le premier objet de notre volonté, il faut dire qu'elle ne sauroit être son acte (1).

3° L'intellect saisit la fin préalablement à la volonté; mais c'est dans la volonté que prend naissance le mouvement vers la fin : c'est pour cela qu'il faut attribuer à la volonté ce qui résulte en définitive de l'acquisition de la fin, c'est-à-dire, la délectation ou la joie.

4° La délectation surpasse la connoissance dans l'impulsion à donner au mouvement; mais la connoissance devance la délectation pour atteindre

(1) La vision de Dieu, dans laquelle consiste la béatitude, est l'acte même de notre intellect; tandis que la béatitude n'est pas l'acte de notre volonté, mais bien son objet. Pour bien comprendre cette distinction, sur laquelle repose toute la force de l'argument, il faut se souvenir de ce qui a été dit plusieurs fois touchant la manière dont il faut entendre l'objet et l'acte, dans la philosophie de saint Thomas. L'objet d'une puissance est placé en dehors de cette puissance; mais l'acte en est la perfection : l'acte est cette puissance même, dans la plénitude de son être. Ainsi Dieu, objet de la vision béatifique, est placé en dehors de l'intel-

præsens nobis per actum intellectûs, et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectûs consistit; sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundùm quod Augustinus dicit, X. *Confess.* (cap. 23), quòd « beatitudo est gaudium de veritate; » quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter habet se ad ipsam : *antecedenter* quidem, in quantum jam sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine; *consequenter* verò, in quantum jam homo adepto ultimo fine, remanet pacatus, desiderio quietato.

Ad secundum dicendum, quòd primum objectum voluntatis non est actus, sicut nec primum objectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quòd beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum objectum ejus, sequitur quòd non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

Ad tertium dicendum, quòd finem primò apprehendit intellectus quàm voluntas; tamen motus ad finem incipit in voluntate : et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio vel fruitio.

Ad quartum dicendum, quòd dilectio præeminet cognitioni in movendo. Sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo; non enim diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus in X. *De Trin.* (cap. 1) (1); et ideo intelligibilem finem primò attingimus per actionem intellec-

(1) Vel sic statim ab initio : *Rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest.* Et inferiùs : *Amari aliquid nisi notum non potest, etc.*

la fin, puisqu'on ne sauroit aimer une chose inconnue, comme le dit saint Augustin : il suit de là que c'est par l'action de l'intellect que nous atteignons d'abord la fin intelligible ; de même que nous atteignons d'abord la fin sensible par l'action du sens.

5° Celui qui possède tout ce qu'il désire, est par là même heureux; mais une telle condition ne se réalise pas par un acte de la volonté. Seulement il est requis, comme une sorte de disposition préalable à la béatitude, de ne rien vouloir de mal ; et cette volonté bien réglée est mise au rang des biens qui constituent le bonheur, en tant qu'elle conduit à ces biens : ainsi le mouvement rentre dans le genre du terme auquel il aboutit, comme l'altération préable rentre dans le genre de la qualité.

ARTICLE V.

La béatitude est-elle une opération de l'intellect spéculatif ou de l'intellect pratique?

Il paroît que la béatitude consiste dans une opération de l'intellect pratique. 1° La fin dernière de toute créature consiste dans son assimilation avec Dieu. Or l'homme ressemble plus à Dieu par l'intellect pratique, cause et principe de son objet même, que par l'intellect spéculatif, dont la science, au contraire, provient de son objet. Donc la béatitude de l'homme consiste dans l'opération de l'intellect pratique plutôt que dans celle de l'intellect spéculatif.

2° La béatitude est le bien parfait de l'homme. Mais l'intellect pratique se rapporte au bien, plutôt que l'intellect spéculatif, qui se rapporte au vrai : aussi est-ce par la perfection de son intellect pratique que l'homme est appelé bon ; et ce n'est pas par la perfection de son intellect spéculatif,

lect ; mais la vision de Dieu modifie l'intellect même et le perfectionne. Voilà pourquoi la béatitude consiste essentiellement dans cette vision ; elle est, par conséquent, l'acte ou l'opération de l'intellect.

---

tûs, sicut et finem sensibilem primò attingimus per actionem sensus.

Ad quintum dicendum, quòd ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc est beatus quòd habet ea quæ vult, quod quidem est per aliud quàm per actum voluntatis. Sed nihil malè velle requiritur ad beatitudinem, sicut quædam debita dispositio ad ipsam ; voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quædam in ipsa : sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

ARTICULUS V.

Utrùm beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo consistat in operatione intellectûs practici. Finis enim ultimus cujuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quàm per intellectum speculativum, cujus scientia accipitur à rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectûs practici, quàm speculativi.

2. Præterea, beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quàm speculativus, qui ordinatur ad verum : unde et secundùm perfectionem practici intellectûs dicimur boni, non autem secundùm perfectionem speculativi intellectûs, sed secundùm eam dicimur scientes vel intelli-

(1) De his etiam I. part., qu. 20, art. 8; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2; et *Opusc.*, III, cap. 254; et super I. *Ethic.*, lect. 10, col. 2.

qui le fait seulement nommer habile ou savant. Donc la béatitude de l'homme consiste dans l'acte de l'intellect pratique, plutôt que dans celui de l'intellect spéculatif.

3° La béatitude est un genre de bien qui est dans l'homme même. Or, l'intellect spéculatif s'applique surtout aux choses qui sont en dehors de l'homme; tandis que l'intellect pratique s'applique aux choses de l'homme même, c'est-à-dire, à ses opérations et à ses passions. Donc la béatitude de l'homme consiste plus dans l'opération de l'intellect pratique que dans celle de l'intellect spéculatif.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après ces paroles de saint Augustin, *De Trin.*, I, 8 : « La contemplation qui nous est promise est la fin de toutes les actions et l'accomplissement éternel de toutes les joies. »

(Conclusion. — Principalement et avant tout, c'est dans l'opération de l'intellect spéculatif, comme étant ce qu'il y a de plus parfait et de meilleur en soi, et comme étant en outre ce que l'homme a de commun avec Dieu et les anges, que la béatitude consiste, bien qu'elle consiste aussi secondairement dans l'opération de l'intellect pratique.)

La béatitude consiste plus dans l'opération de l'intellect spéculatif que dans celle de l'intellect pratique; et cela se prouve de trois manières : D'abord, la béatitude de l'homme étant une opération, il faut qu'elle soit son opération la plus parfaite; et la plus parfaite opération de l'homme est celle de sa puissance la plus élevée et concernant l'objet le plus digne. Or, la puissance la plus élevée de l'homme, c'est l'intellect; et son objet le plus digne, c'est le bien qui est Dieu même, objet de l'intellect spéculatif, et non de l'intellect pratique. C'est par conséquent dans une telle opération, à savoir, dans la contemplation des choses divines, que consiste surtout notre béatitude; et comme « tout être semble s'identifier avec ce qu'il a de meilleur en lui (1), » suivant la remarque du Philo-

(1) Cela veut dire que tout être se spécifie et se caractérise par ce qu'il a de plus élevé ou de plus parfait. Un exemple éclaircira facilement ce principe : l'homme, par exemple, n'a

gentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectûs practici quàm speculativi.

3. Præterea, beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quæ sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes et passiones ejus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectûs practici, quàm intellectûs speculativi.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I. *De Trin.* (cap. 8), quòd « contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum. »

(Conclusio. — Principaliter in speculativa intellectûs operatione, ut in optima, et maximè propter seipsam quæsita, et qua homo cum Deo angelisque communicat, beatitudo nostra reperitur, licèt secundariò in practici intellectûs operatione consistat.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectûs quàm practici; quod patet ex tribus. Primò quidem ex hoc quòd, si beatitudo hominis est operatio, oportet quòd sit optima operatio hominis; optima autem operatio hominis est, quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti. Optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum, quod quidem non est objectum practici intellectûs, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum maximè consistit beatitudo; et quia « unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo, » ut dicitur in IX.

sophe, il faut dire que cette opération est celle qui convient le mieux à l'homme et qui lui procure la plus vive délectation. En second lieu, la contemplation qui fait la béatitude est éminemment recherchée pour elle-même. Or, l'acte de l'intellect pratique n'est pas recherché pour lui-même, mais pour l'action qui en résulte; et l'action elle-même est ordonnée vers une fin. On voit donc clairement par là que la fin dernière ne consiste pas dans la vie active, laquelle est du ressort de l'intellect pratique. Troisièmement enfin, par la vie contemplative l'homme a un rapport avec les êtres supérieurs, avec Dieu et les anges, à qui il doit être assimilé par la béatitude. En ce qui regarde la vie active, les animaux ont certains points communs avec l'homme, ils participent à ce genre de vie, quoique d'une manière très-imparfaite. Voilà pourquoi la dernière et suprême béatitude, qui nous est promise dans la vie future, consiste uniquement dans la contemplation; tandis que la béatitude imparfaite, telle qu'on peut l'avoir ici-bas, consiste sans doute avant tout et principalement dans la contemplation, mais exige aussi secondairement l'opération de l'intellect pratique, afin de diriger vers le bien les actions et les passions humaines.

Je réponds aux arguments : 1° La ressemblance établie entre l'intellect pratique et l'être divin, n'existe que par une certaine proportion, dans ce sens qu'il est par rapport à son objet comme Dieu par rapport au sien. Mais la ressemblance de l'intellect spéculatif avec Dieu existe par union et par communication, ce qui constitue une ressemblance beaucoup plus parfaite. On peut même ajouter qu'à l'égard du principal objet de ses connoissances, c'est-à-dire, à l'égard de son essence propre, Dieu ne possède pas une science pratique, mais seulement spéculative.

rien de plus parfait en lui que l'ame intellective. Aussi l'ame intellective est-elle, comme nous l'avons vu dans saint Thomas, la forme de l'être humain; le corps n'en est que la matière. Par le corps, l'homme ressemble aux animaux, et se confond en quelque sorte avec eux; il s'en distingue par son ame; c'est son ame qui le constitue dans son espèce, qui en fait un être distinct. C'est ainsi que tout être se distingue par ce qu'il a de plus parfait, et s'identifie, selon le principe d'Aristote, avec ce qu'il y a de meilleur en lui.

---

et in X. *Ethic.*, ideo talis operatio est maximè propria homini, et maximè delectabilis. Secundò apparet idem ex hoc quòd contemplatio maximè quæritur propter seipsam. Actus autem intellectûs practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem; ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quòd ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum. Tertiò, idem apparet ex hoc quòd in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et angelis, quibus per beatitudinem assimilatur. Sed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licèt imperfectè. Et ideo ultima et perfecta beatitudo quæ expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione; beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primò quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundariò verò in operatione practici intellectûs ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X. *Ethic.*

Ad primum ergo dicendum, quòd similitudo prædicta intellectûs practici ad Deum est secundùm proportionalitatem, quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectûs speculativi ad Deum, est secundùm unionem vel informationem, quæ est multò major assimilatio; et tamen dici potest quòd respectu principalis cogniti, quod est essentia, non habet Deus practicam co[gnitionem],
sed speculativam tantùm.

2° L'intellect pratique n'atteint qu'un bien placé hors de lui; tandis que l'intellect spéculatif possède le bien en lui-même, par la contemplation de la vérité; et si c'est là un bien parfait, tout l'homme se trouve perfectionné et comme informé par ce bien : c'est ce qu'on ne peut dire de l'intellect pratique, qui ne fait qu'ordonner l'homme vers ce but.

3° La raison donnée dans cet argument auroit une valeur, si l'homme étoit lui-même sa fin dernière; car alors c'est dans la considération et la coordination de ses passions et de ses actes qu'il trouveroit la béatitude. Mais comme la fin dernière de l'homme est un bien placé en dehors de lui, à savoir, Dieu même, lequel ne peut être atteint que par l'opération de l'intellect spéculatif, il faut en revenir à dire que la béatitude de l'homme consiste plus dans l'opération de l'intellect spéculatif que dans celle de l'intellect pratique.

ARTICLE VI.

La béatitude consiste-t-elle dans la considération des sciences spéculatives?

Il paroît que la béatitude de l'homme consiste dans la considération des sciences spéculatives. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, I, 10 : « Le bonheur est une opération accomplie selon la vertu parfaite; » et quand il distingue les vertus spéculatives, il n'en admet que trois, la science, la sagesse et l'intellect, qui toutes appartiennent à la considération des sciences spéculatives. Donc la suprême béatitude de l'homme se trouve dans la considération des sciences spéculatives.

2° Ce qui doit être la dernière béatitude de l'homme, c'est sans doute le bien que tous les hommes désirent naturellement et pour lui-même. Or, telle est la considération des sciences spéculatives; car, selon la parole

---

Ad secundum dicendum, quòd intellectus practicus habet bonum, quod est extra ipsum. Sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis; et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, et fit bonus : quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis; tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum ejus esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectûs speculativi attingimus; ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectûs speculativi consistit, quàm in operatione intellectûs practici.

ARTICULUS VI.

Utrùm beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit in lib. *Ethic.*, quòd « felicitas est operatio secundùm perfectam virtutem; » et distinguens virtutes speculativas non ponit nisi tres, *scientiam*, *sapientiam* et *intellectum*, quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Præterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed hujusmodi

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 167, art. 1, ad 1; et *Opusc.* III, cap. 204, 262, 266.

du Philosophe, « tous les hommes désirent naturellement de savoir; » et peu après il ajoute : « Les sciences spéculatives sont recherchées pour elles-mêmes. » Donc la béatitude consiste dans la considération des sciences spéculatives.

3° La béatitude est la perfection suprême de l'homme. Or, un être quelconque n'est conduit à sa perfection qu'en passant de la puissance à l'acte; et l'intellect humain est réduit en acte par la considération des sciences spéculatives. Donc c'est dans la considération de ces sortes de sciences que la béatitude de l'homme doit consister.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après cette parole du Prophète, *Jerem.*, IX, 23 : « Que le sage ne se glorifie pas dans sa sagesse; » et il est question là de la sagesse qui consiste dans les sciences spéculatives. Donc ce n'est pas dans cette considération que se trouve la béatitude de l'homme.

(CONCLUSION. — Comme la considération des sciences spéculatives ne peut s'étendre au-delà du point qui lui est assigné par la connoissance des objets sensibles, puisqu'elle a son principe dans cette connoissance, on ne sauroit dire que la dernière et suprême béatitude de l'homme se trouve dans les sciences spéculatives; il n'en existe là qu'une simple participation.)

Comme nous l'avons dit plus haut, il faut distinguer deux sortes de béatitude dans l'homme, la béatitude parfaite et la béatitude imparfaite. Or, nous devons appeler béatitude parfaite celle qui réalise pleinement l'idée de béatitude; et béatitude imparfaite, celle qui ne va pas jusque-là, et qui n'est qu'une image ou une participation de la vraie béatitude :

---

est consideratio speculativarum scientiarum; quia, ut dicitur in I. *Metaphys.*, « omnes homines naturâ scire desiderant; » et post pauca subditur, quòd « speculativæ scientiæ propter seipsas quæruntur. » Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Præterea, beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur secundùm quòd reducitur de potentia in actum; intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur quòd in ejusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

Sed contra est, quod dicitur *Jerem.*, IX : « Non glorietur sapiens in sapientia sua; » et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum (1). Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

(CONCLUSIO. — Cùm consideratio scientiarum speculativarum non possit ultra extendi, quàm sensibilium cognitio, quæ est earum principium, ducere possit; idcirco in speculativis scientiis ultima atque perfecta hominis beatitudo non invenitur, sed tantùm ejus participatio quædam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut (art. 2 et 4) suprà dictum est, duplex est hominis beatitudo, una perfecta et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quamdam particularem beatitu-

(1) Propter [illegible] quod sequitur per oppositum (vers. 23) : *Sed glorietur qui gloriatur, scire et nosse me, qu[illegible] ego Dominus, etc.* Quasi cognitionem Dei quæ vera est hominis et propria sapientia, s[illegible]enti[illegible] opponens quarum objecta tantùm naturalia vel humana sunt, sive sapientiæ illi quæ, ut lo[illegible]uitur Chrysostomus (Homil. XXXV. in *Matth.*), *doctrinâ sæculari præstatur.* Unde in eum locum Hieronymus : *Omnis* (inquit) *aufertur superbia, dum et eorum sapientia, et fortitudo, et opes reputantur in nihilum* (ut et additur ibi), *et ista est sola gloriatio, ut sciat et intelligat quòd ipse* (Deus nimirum) *sit Dominus.*

ainsi, l'on appellera prudence parfaite, celle de l'homme qui voit clairement la raison des choses à faire; et prudence imparfaite, celle que l'on remarque dans les animaux privés de raison et que l'instinct conduit comme une sorte de prudence dans certaines choses en particulier. Cela posé, nous disons que la parfaite béatitude ne peut pas essentiellement consister dans la considération des sciences spéculatives. Pour rendre cette proposition évidente, il faut d'abord observer que la considération d'une science spéculative ne sauroit dépasser la portée des principes de cette science; car toute science est virtuellement renfermée dans ses principes. Or, les principes des sciences spéculatives sont reçus par les sens, comme le Philosophe l'a plusieurs fois démontré. Donc toute considération dans les sciences spéculatives ne peut aller que jusqu'où le conduit la connoissance des choses sensibles. Mais ce n'est pas dans la connoissance des choses sensibles que peut consister la dernière béatitude de l'homme, ou sa perfection suprême; car un être n'est pas perfectionné par une chose qui lui est inférieure, à moins que celle-ci ne participe d'un bien supérieur à cet être. Il est évident, par exemple, que la forme de la pierre ou de tout autre objet sensible est quelque chose d'inférieur à l'homme. Par conséquent, ce n'est pas par la forme de la pierre que l'intellect humain est perfectionné, en tant qu'il devient en quelque sorte cette forme (1); il ne peut l'être qu'en participant ainsi à quelque chose de supérieur à l'intellect humain, c'est-à-dire à la lumière intelligible pure, ou à tout autre principe de ce genre. Mais une chose qui n'est que par une autre doit toujours être ramenée à celle qui est de soi : par suite, la der-

(1) Dans la première partie de cet ouvrage, en traitant des lois de l'intelligence humaine, saint Thomas, après avoir parfaitement distingué l'objet et le sujet de la pensée ou connoissance, montre néanmoins que la forme de l'objet extérieur devient, en quelque sorte, la forme de l'intellect qui le perçoit. Il est vrai que cette forme individualisée, et comme matérialisé dans un être corporel, tel qu'un cheval, un arbre, une pierre, se trouve généralisée et spiritualisée en passant dans l'intellect. Mais la transformation que celui-ci fait subir à l'espèce abstraite des accidents matériels, ne l'empêche pas d'en être lui-même informé : il reçoit alors, de la manière possible à sa nature, la forme même de son objet.

---

dinis similitudinem : sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ. Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd consideratio speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiæ, quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum in principio *Metaphys.* et in fine *Posterior.* Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi, quàm sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima ejus perfectio; non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundùm quòd in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quòd forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid hujusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se : unde patet quòd ultima perfectio hominis sit

nière perfection de l'homme doit nécessairement avoir lieu par la connoissance d'une chose supérieure à l'intellect humain. Nous avons démontré ailleurs que par le moyen des objets sensibles on ne pouvoit pas parvenir à la connoissance des substances séparées, lesquelles sont au-dessus de l'intellect humain. Il suit donc de tout cela que la dernière béatitude de l'homme ne sauroit consister dans la considération des sciences spéculatives. Mais comme dans les formes sensibles on retrouve toujours une certaine ressemblance avec les substances supérieures, la considération des sciences spéculatives présente également une certaine participation de la béatitude réelle et parfaite.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe parle, dans l'endroit cité, de la béatitude imparfaite, telle que nous pouvons l'obtenir dans la vie présente; c'est ce que nous avons déjà dit.

2° La nature nous pousse à désirer, non-seulement la béatitude parfaite, mais encore toute image ou participation de béatitude.

3° Par la considération des sciences spéculatives, notre intellect est sans doute réduit d'une certaine manière en acte, mais il n'obtient pas ainsi son acte suprême et complet.

ARTICLE VII.

La béatitude consiste-t-elle dans la connoissance des substances séparées, c'est-à-dire des anges?

Il paroît que la béatitude consiste dans la connoissance des substances séparées, ou bien des anges. 1° Saint Grégoire dit, *Homil.* XXVI, *sup. Evang.* : « Il ne sert de rien d'assister aux fêtes des hommes, si nous n'avons le bonheur d'assister aux fêtes des anges; » par où le saint docteur désigne la béatitude finale. Or, nous assistons aux fêtes des anges par la

---

per cognitionem alicujus rei quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem quòd per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quòd hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ et perfectæ beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur in lib. *Ethic.*, de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd naturaliter desideratur non solùm perfecta beatitudo, sed etiam qualiscunque similitudo vel participatio ipsius.

Ad tertium dicendum, quòd per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.

ARTICULUS VII.

Utrùm beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, id est angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (XXVI. super *Evangel.*) : « Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis angelorum; » per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quòd

(1) De his etiam I. part., qu. 64, art. 1, ad 2, et qu. 89, art. 2, ad 3; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 44; et qu. 2, de verit., art. 3, ad 5; et *Opusc.*, III, cap. 108 et cap. 254.

contemplation de ces purs esprits. Donc c'est dans la contemplation des anges que doit consister la dernière béatitude de l'homme.

2° La dernière perfection de toute chose, c'est de s'unir à son principe : d'où vient que le cercle est appelé la figure parfaite, parce que son principe se confond toujours avec sa fin (1). Or, le principe de la connoissance humaine est dans les anges, puisque c'est par eux que les hommes sont illuminés, au témoignage de saint Denis, *De cœlest. hierarch.*, IV. Donc la perfection de l'intellect humain consiste dans la contemplation des anges.

3° Toute nature est perfectionnée quand elle s'unit à une nature supérieure : ainsi la dernière perfection du corps consiste dans son union avec la nature spirituelle. Mais au-dessus de l'intellect humain se trouvent placés, dans l'ordre de la nature, les esprits angéliques. Donc la dernière perfection de l'intellect humain, c'est que par la contemplation il soit uni aux anges.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après cette parole de Dieu dans le prophète, *Jerem.*, IX, 4 : « Que celui qui se glorifie, fasse uniquement consister sa gloire à me connoître et à me contempler. » Donc la gloire suprême ou la dernière béatitude de l'homme consiste dans la connoissance de Dieu.

(Conclusion. — Toutes les substances séparées, autres que Dieu, ne possédant l'être que par participation, ne sauroient être le véritable objet de l'intellect humain, et la parfaite béatitude de l'homme ne peut consister à les contempler.)

Comme nous l'avons déjà dit, la parfaite béatitude de l'homme ne consiste pas dans ce qui perfectionne son intellect uniquement par participation; mais bien dans ce qui le perfectionne par essence. Or, il est évi-

(1) Cette idée, que les anciens se faisoient du cercle, nous est transmise par la science, comme on peut le voir dans Pline l'ancien, *Hist. natur.*, II, 2, et par certaines croyances religieuses qui regardoient le cercle, ou le serpent replié sur lui-même, comme le symbole de l'éternité, et même, selon quelques auteurs, de la Divinité.

---

in contemplatione angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Præterea, ultima perfectio uniuscujusque rei est, ut conjungatur suo principio : unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem. Sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius, IV. cap. *De cœlest. hierarch.* Ergo perfectio humani intellectûs est in contemplatione angelorum.

3. Præterea, unaquæque natura perfecta est, quando conjungitur superiori naturæ; sicut ultima perfectio corporis est, ut conjungatur naturæ spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine naturæ sunt angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectûs est, ut conjungatur per contemplationem ipsis angelis.

Sed contra est, quod dicitur *Jerem.*, IX : « In hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me. » Ergo ultima hominis gloria vel beatitudo consistit in cognitione Dei.

(Conclusio. — Quia substantiæ separatæ omnes, præter Deum, per participationem quamdam *esse* habent, idcirco neque verissima objecta humani intellectûs esse possunt, neque in eorum contemplatione potest perfecta hominis beatitudo consistere.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum es (art. 6), perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectûs, secundùm alicujus participationem, sed in eo

dent qu'une chose ne peut perfectionner une puissance qu'autant qu'elle peut être regardée comme l'objet propre de cette même puissance; et l'objet propre de l'intellect c'est le vrai : d'où il suit que la contemplation d'une chose qui n'a qu'une vérité participée ne sauroit être la dernière perfection de l'intellect. Mais comme les choses sont par rapport à l'être ce qu'elles sont par rapport à la vérité (1), ainsi que le dit Aristote, celles qui n'ont qu'un être participé, n'ont également qu'une vérité participée. Mais les anges n'ont qu'un être participé; car en Dieu seul l'être et l'essence se confondent, comme nous l'avons démontré dans la première partie. Il reste donc que Dieu seul est la vérité par essence, et que la contemplation de Dieu fait seule la parfaite béatitude. Rien n'empêche toutefois de dire qu'il y a une certaine béatitude imparfaite dans la contemplation des anges, et que cette béatitude même est supérieure à celle que procure la considération des sciences spéculatives.

Je réponds aux arguments : 1° Nous prendrons part aux fêtes des anges, non-seulement en contemplant ces purs esprits, mais encore en contemplant Dieu, de concert avec eux-mêmes.

2° Ceux qui supposent que les ames humaines ont été créées par les anges, sont conséquents avec eux-mêmes en disant que la béatitude de l'homme consiste dans la contemplation des anges, puisque l'homme remonteroit ainsi à son principe. Mais cette hypothèse est erronée, comme

(1) La vérité, d'après la doctrine de saint Thomas, peut être considérée sous un double rapport, d'abord en elle-même, puis dans notre pensée. En elle-même, la vérité se confond avec l'être, elle n'est autre chose que ce qui est : c'est pour cela qu'une chose est, par rapport à la vérité, ce qu'elle est par rapport à l'être. Considérée dans notre pensée, la vérité n'est qu'une simple relation : dans ce sens, la vérité est une sorte d'équation entre ce qui est et ce que nous pensons; pour que notre pensée soit vraie, il faut qu'elle soit, ni plus ni moins, l'expression adéquate de l'être réel.

---

quod est per essentiam tale. Manifestum est autem quòd unumquodque in tantum est perfectio alicujus potentiæ, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentiæ; proprium autem objectum intellectûs est *verum:* quicquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cùm autem eadem sit dispositio rerum in *esse* sicut in veritate, ut dicitur in II. *Metaphys.*, quæcunque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum *esse* est sua essentia, ut in primo ostensum est (1). Unde relinquitur quòd solus Deus sit veritas per essentiam, et quòd ejus contemplatio faciat perfectè beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum; et etiam altiorem quàm in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd festis angelorum intererimus non solùm contemplantes angelos, sed simul cum ipsis Deum (2).

Ad secundum dicendum, quòd secundùm illos qui ponunt animas humanas esse ab angelis creatas, satis conveniens videtur quòd beatitudo hominis sit in contemplatione angelorum, quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc

(1) Seu I. part., qu. 3, art. 4, ubi de Deo id asseritur; et qu. 54, art. 1, ut et 61, quoque art. 1, ubi negatur de angelis; et multò magis de hominibus aut compositis creaturis negari debet.

(2) Unde sic ibi plenè Gregorius, post *Paschalia solemnia* (ut vocat) explicata : *Quid prodest interesse festis hominum, si deesse contingat festis angelorum? Umbra venturæ solemnitatis est solemnitas præsens. Idcirco hanc annuè agimus, ut ad illam quæ non est annua, sed continua, perducamur.*

nous l'avons démontré dans la première partie de cet ouvrage. Donc la dernière perfection de l'intellect humain est dans son union avec Dieu, principe de l'ame humaine et de son illumination. L'ange illumine seulement comme instrument et ministre, ainsi que nous l'avons encore dit ailleurs : son ministère a pour but d'aider l'homme dans la conquête de la béatitude; mais il n'est pas lui-même l'objet de la béatitude humaine.

3° Une nature inférieure peut atteindre à la nature supérieure, sous un double rapport : en premier lieu, par le degré de participation à la même puissance; et dans ce sens la dernière perfection de l'homme consistera en ce que l'homme participe à la contemplation qui est le partage des anges. En second lieu, comme une puissance atteint son objet; et dans ce sens la dernière perfection de toute puissance consiste dans la possession de l'être qui est l'objet total et parfait de cette puissance.

ARTICLE VIII.

La béatitude de l'homme consiste-t-elle dans la vision de l'essence divine?

Il paroît que la béatitude de l'homme n'est pas dans la vision même de l'essence divine. 1° Saint Denis dit, *Theol. myst.* I : « Par ce qu'il y a de plus élevé dans son intellect, l'homme s'unit à Dieu, comme à un être pleinement inconnu. » Or, ce qui est vu dans son essence n'est pas une chose pleinement inconnue. Donc, la dernière perfection de l'intellect, ou bien la béatitude, ne consiste pas à voir Dieu dans son essence.

2° Plus une nature est élevée, plus est sublime ce qui fait sa perfection. Or, la perfection propre de l'intellect divin, c'est de contempler son

---

est erroneum, ut in primo dictum est (qu. 90, art. 3). Unde ultima perfectio intellectûs humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium et creationis animæ et illuminationis ejus. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in primo habitum est. Unde suo ministerio adjuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat; non autem est humanæ beatitudinis objectum.

Ad tertium dicendum, quòd attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo, secundùm gradum potentiæ participantis; et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quòd homo attinget ad contemplandum sicut angeli contemplantur. Alio modo, sicut objectum attingitur à potentia; et hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentiæ est, ut attingat ad id in quo plenè invenitur ratio sui objecti.

ARTICULUS VIII.

Utrùm beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiæ.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinæ essentiæ. Dicit enim Dionysius in I. cap. *Mystic. theolog.*, quòd « per id quod est supremum intellectûs, homo Deo conjungitur, sicut omnino ignoto. » Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectûs perfectio seu beatitudo non consistit in hoc quòd Deus per essentiam videtur.

2. Præterea, altioris naturæ perfectio altior est. Sed hæc est perfectio divini intellectûs propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima

(1) De his etiam suprà, art. 4; et in I. part., qu. 12, art. 4, et qu. 26, art. 2 et 3; ut et II, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 1, art. 2, quæstiunc. 1; et qu. 4, art. 5, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 25 et cap. 37; et *Opusc.*, III, cap. 14, 106, 107, 108, 153, 166, 167, 168, 195, 262, 264.

essence. Donc la dernière perfection de l'intellect humain ne sauroit aller jusque-là, et se borne à quelque chose de moindre.

Mais le contraire nous est ainsi révélé, I. *Joan.*, III, 2 : « Quand il apparoîtra, nous serons semblables à lui et nous le verrons tel qu'il est (1). »

(CONCLUSION. — Puisque Dieu est la première cause de tous les êtres, et que l'homme, par la vue de ses œuvres, a naturellement le désir de connoître son essence, c'est uniquement dans la vision de cette essence qu'il faut placer la béatitude de l'homme.)

La dernière et parfaite béatitude ne peut consister que dans la vision de l'essence divine. Pour rendre cette proposition évidente, nous avons deux choses à considérer : d'abord, que l'homme ne sauroit être parfaitement heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer ou à découvrir ; puis, que la perfection de toute puissance doit être appréciée selon la nature de son objet. Or, l'objet de l'intellect, c'est la quiddité de l'être, ou bien l'essence de chaque chose (2), comme nous l'avons dit ailleurs, à la suite du Philosophe. D'où il résulte que la perfection de l'intellect se mesure sur la connoissance qu'il a de l'essence des choses. Quand donc un intellect, par la connoissance qu'il a d'un effet, remonte à la connoissance de la cause, de manière même à savoir ce qu'elle est, on ne dit pas pour cela qu'un intellect saisit purement et absolument une cause, quoique l'existence de cette cause soit manifestée par l'effet. Voilà pourquoi l'homme, connoissant un effet et sachant que cet effet a une cause, conçoit naturellement le désir de savoir ce qu'est cette cause ; et

(1) La vision intuitive de Dieu, telle que les anges et les saints en jouissent dans le ciel, se distingue profondément de la simple connoissance que nous en avons sur la terre. La vision, c'est une lumière claire et directe; la connoissance, c'est une lumière obscure et réfléchie. Après s'être montré à nous dans ses œuvres, Dieu se manifestera dans son essence. C'est sur cette foi que repose le caractère surnaturel de notre destinée; c'est là le vrai fondement du christianisme. Cette vérité a été niée par plusieurs hérétiques; la philosophie moderne la repousse ou la méconnoît. De là l'importance de cette thèse.

(2) On doit remarquer avec soin l'avantage que notre saint auteur va tirer, dans sa démonstration, des principes posés dans la partie psychologique de son ouvrage.

---

perfectio intellectûs humani ad hoc non pertingit, sed infrà subsistit.

Sed contra est, quod dicitur I. *Joan.*, III : « Cùm apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est. »

(CONCLUSIO. — Cùm Deus sit omnium prima causa, ad cujus essentiam cognoscendam remanet naturaliter homini effectum cognoscenti desiderium, non nisi in illius essentiæ visione ponenda est hominis beatitudo.)

Respondeo dicendum, quòd ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinæ essentiæ. Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primò quidem, quòd homo non est perfectè beatus, quamdiu restat sibi aliquid desiderandum et quærendum. Secundum est, quòd uniuscujusque potentiæ perfectio attenditur secundùm rationem sui objecti. Objectum autem intellectûs est *quod quid* est, id est essentia rei, ut dicitur in III. *De anima* (text. 26). Unde in tantum procedit perfectio intellectûs, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectûs, per quam possit cognosci essentia causæ, ut scilicet sciatur de causa, quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cùm cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de

c'est là ce que le Philosophe appelle un désir d'étonnement et la source des investigations humaines. Ainsi quelqu'un voyant une éclipse de soleil, se demande quelle peut en être la cause; et comme il l'ignore, son esprit est dans l'étonnement ou l'admiration; et ce sentiment le pousse à faire des recherches; et il n'aura de repos que lorsqu'il sera parvenu à connoître l'essence même de cette cause. De même, l'intellect humain, connoissant les effets créés, et ne sachant de Dieu qu'une chose, à savoir, qu'il est, ne possède pas encore cette perfection qui l'unit à la cause première, il lui reste un désir de la rechercher et de la connoître: il n'est donc pas encore parfaitement heureux. Pour la parfaite béatitude, il faut donc que l'intellect atteigne à l'essence même de la cause première: c'est ainsi qu'il obtiendra sa perfection par son union avec Dieu comme avec son objet, puisqu'en Dieu seul consiste la béatitude de l'homme, comme nous l'avons démontré plus haut.

Je réponds aux arguments: 1° Saint Denis ne parle en cet endroit que de la connoissance de ceux qui sont encore dans la voie et qui marchent vers leur béatitude.

2° Ainsi que nous l'avons déjà dit, la fin peut être entendue de deux manières: d'abord pour la chose même que l'on poursuit; et dans ce sens, des natures inégales, et même tous les êtres sans exception ont une même fin, comme nous l'avons également dit. Puis la fin peut être entendue pour la manière dont on en saisit l'objet; et, sous ce rapport, des natures inégales doivent avoir diverses fins, suivant leur relation naturelle avec cet objet. D'où il suit que la béatitude de Dieu embrassant toute l'étendue de son essence par son intellect, est bien supérieure à la béatitude de l'homme ou de l'ange qui peuvent voir, mais n'embrassent pas.

---

causa quid est; et illud desiderium est *admirationis*, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaphys.*: putà si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quòd ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit; nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectûs creati, non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium, inquirendi causam: unde nondum est perfectè beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quòd intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ; et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est, finis potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad rem ipsam quæ desideratur; et hoc modo idem est finis superioris et inferioris naturæ, imo omnium rerum, ut suprà dictum est. Alio modo, quantum ad consecutionem hujus rei; et sic diversus est finis superioris et inferioris naturæ, secundùm diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quàm hominis vel angeli videntis, et non comprehendentis.

QUESTION IV.

Des conditions requises pour la béatitude.

Nous avons à rechercher maintenant quelles sont les conditions requises pour la béatitude.

A ce sujet huit questions se présentent : 1° La délectation est-elle requise pour la béatitude ? 2° Quel est le point culminant dans la béatitude, est-ce la délectation, est-ce la vision ? 3° La compréhension est-elle requise ? 4° La rectitude de la volonté l'est-elle aussi ? 5° Le corps est-il requis pour la béatitude de l'homme ? 6° Faut-il un corps parfait ? 7° Faut-il des biens extérieurs ? 8° Faut-il une société d'amis ?

ARTICLE I.

La délectation est-elle requise pour la béatitude ?

Il paroît que la délectation n'est pas requise pour la béatitude. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, I, 8 : « La vision est toute la récompense de la foi. » Or, le prix ou la récompense de la vertu, c'est la béatitude, selon la doctrine même du Philosophe. Donc plus rien n'est requis pour la béatitude, si ce n'est la vision.

2° La béatitude est par elle-même un bien surabondant, comme s'exprime le Philosophe, *Ethic.*, I, 5 ; tandis qu'il n'en est pas ainsi d'un bien qui en réclame un autre. Donc, l'essence de la béatitude consistant dans la vision de Dieu, comme on vient de le démontrer, il semble que la délectation ne soit pas requise pour la béatitude.

3° L'opération dans laquelle consiste la béatitude ou félicité, doit être

---

QUÆSTIO IV.

De his quæ ad beatitudinem exiguntur, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm delectatio requiratur ad beatitudinem. 2° Quid sit principalius in beatitudine, utrùm delectatio vel visio. 3° Utrùm requiratur comprehensio. 4° Utrùm requiratur rectitudo voluntatis. 5° Utrùm ad beatitudinem hominis requiratur corpus. 6° Utrùm perfectio corporis. 7° Utrùm aliqua exteriora bona. 8° Utrùm requiratur societas amicorum.

ARTICULUS I.

Utrùm delectatio requiratur ad beatitudinem.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in I. *De Trin.*, quòd « visio est tota merces fidei. » Sed id quod est præmium vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum in I. *Ethic.* Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem, nisi sola visio.

2. Præterea, beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit, I. *Ethic.*; quod autem eget aliquo alio, non est perfectè sufficiens. Cùm igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est (qu. 3, art. 8), videtur quòd ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Præterea, operationem felicitatis seu beatitudinis, oportet esse non impeditam, ut dicitur

(1) De his etiam suprà, qu. 3, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 38, art. 2, ut et dist. 40, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 3; et *Opusc.*, III, cap. 107 et cap. 166.

sans entraves, comme le dit encore le Philosophe. Or, la délectation entrave l'action de l'intellect, puisque, au sentiment du même auteur, elle altère le coup d'œil de la prudence. Donc la délectation n'est pas requise pour la béatitude.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *Confes.* X, 23 : « La béatitude est la joie qui résulte de la vérité. »

(Conclusion. — Comme la délectation vient de ce que l'appétit se repose dans le bien acquis, la délectation accompagne nécessairement la béatitude.)

Une chose peut être requise pour une autre de quatre manières différentes : d'abord, comme condition préliminaire ou comme préparation, ainsi la discipline est requise pour la science; en second lieu, comme perfectionnement, ainsi l'ame est requise pour la vie du corps; en troisième lieu, comme auxiliaire extérieur, ainsi le concours des amis est requis pour certaines œuvres; quatrièmement enfin, par concomitance, comme si l'on disoit que la chaleur est nécessaire au feu : et c'est dans ce dernier sens que la délectation est requise pour la béatitude. La délectation, en effet, vient de ce que l'appétit se repose dans le bien acquis; et comme la béatitude n'est autre chose que l'acquisition du souverain bien, la délectation doit nécessairement par concomitance se trouver dans la béatitude (1).

Je réponds aux arguments : 1° par cela seul que la récompense est accordée à celui qui l'a méritée, la volonté de celui-ci goûte le repos, c'est-à-dire, la délectation : d'où il suit que l'acquisition de la récompense implique nécessairement délectation.

2° La délectation résulte de la vision même de Dieu : celui qui voit Dieu ne sauroit donc être privé d'un tel sentiment.

3° La délectation qui accompagne l'opération de l'intellect, fortifie cette

(1) Dans notre pensée et dans la réalité des choses, la délectation se distingue, mais ne se sépare pas de la béatitude. C'est ainsi, je crois, qu'on peut résumer et formuler la doctrine de saint Thomas sur ce point. La béatitude consiste sans doute dans la vision de Dieu, mais

---

in X. *Ethic.* Sed delectatio impedit actionem intellectus, corrumpit enim æstimationem prudentiæ, ut dicitur in VI. *Ethic.* Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X. *Confess.* (cap. 23), quòd « beatitudo est gaudium de veritate. »

(Conclusio. — Cùm delectatio causetur ex hoc quòd appetitus requiescit in bono adepto, ipsa ad beatitudinem sicut aliquid concomitans requiritur.)

Respondeo dicendum, quòd quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo, sicut præambulum vel præparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, sicut coadjuvans extrinsecus, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo, sicut aliquid concomitans, ut si dicamus quòd calor requiritur ad ignem; et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quòd appetitus requiescit in bono adepto : unde cùm beatitudo nihil aliud sit quàm adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit, quod est delectari : unde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quòd ex ipsa visione Dei causatur delectatio : unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum, quòd delectatio concomitans operationem intellectûs, non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in

opération, bien loin de l'entraver, au témoignage même du Philosophe, dans l'ouvrage cité plus haut. Les choses, en effet, que nous faisons avec plaisir, nous les faisons avec plus d'attention et de persévérance; tandis qu'une délectation étrangère à notre opération est un obstacle pour celle-ci, soit parce que notre intention est divisée, et, comme nous nous appliquons fortement aux choses qui nous font plaisir, ainsi que nous venons de le dire, l'attention que nous portons à une chose doit nécessairement nous distraire d'une autre (1); soit à cause de l'opposition ou contrariété qui existe entre différentes opérations; ainsi la délectation sensitive, étant contraire à la raison, nuit plutôt au coup d'œil de la prudence qu'au jugement de l'intellect spéculatif.

ARTICLE II.

Qu'y a-t-il de principal dans la béatitude, est-ce la vision, est-ce la délectation?

Il paroît que la délectation l'emporte sur la vision dans la béatitude. 1° « La délectation, selon la pensée du Philosophe, *Ethic.*, X, 4, est ce qui perfectionne l'action. » Or, la perfection l'emporte sur l'objet perfectible. Donc la délectation l'emporte sur l'opération de l'intellect, qui est la vision.

2° Ce pourquoi une chose est désirable, est supérieur à cette chose. Or, les opérations sont désirées à cause de la délectation qui les accompagne: d'où vient que la nature a joint une délectation aux opérations nécessaires à la conservation de la vie, afin que ces opérations ne fussent pas négligées par les animaux. Donc la délectation l'emporte dans la béatitude sur l'opération de l'intellect, qui est la vision.

3° La vision répond à la foi, et la délectation à la charité. Or, la cha-

elle emporte avec elle l'idée d'un plaisir pur et parfait : c'est une joie d'une nature exquise et divine qui, de notre intellect, rayonnera dans toutes les puissances de notre être et l'absorbera tout entier.

(1) « Pluribus intentus minor est ad singula sensus, » avoit dit le poète latin. L'unité est

X. *Ethic.* Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentiùs et perseverantiùs operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem, quandoque quidem ex intentionis distractione, quia (sicut dictum est) ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus, et dum uni vehementer intendimus, necesse est quòd ab alio intentio retrahatur; quandoque autem etiam ex contrarietate, sicut delectatio sensus contraria rationi impedit æstimationem prudentiæ, magis quàm speculativi intellectûs.

ARTICULUS II.

Utrùm in beatitudine sit principaliùs visio quàm delectatio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd delectatio sit principaliùs in beatitudine quàm visio. Delectatio enim, ut dicitur in X. *Ethic.* (cap. 4), est perfectio operis. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectûs, quæ est visio.

2. Præterea, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum : unde et natura in operationibus necessariis ad conservationem individui et speciei delectationem apposuit, ut hujusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quàm operatio intellectûs, quæ est visio.

3. Præterea, visio respondet fidei, delectatio autem sive fruitio charitati. Sed charitas est

rité est supérieure à la foi, comme le dit l'Apôtre, I. *Corinth.*, XIII. Donc la délectation est supérieure aussi à la vision.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La cause l'emporte sur l'effet. Or, la vision est la cause de la délectation. Donc la vision est supérieure à la délectation.

(Conclusion. — Comme la cause est supérieure à l'effet, la vision, dans la béatitude, est un bien supérieur à la délectation qui l'accompagne.)

Le Philosophe se pose la même question, *Ethic.*, X, 5, mais sans y répondre. Si l'on veut, toutefois, considérer les choses de près, il faudra nécessairement reconnoître que l'opération de l'intellect, c'est-à-dire, la vision, est supérieure à la délectation. La délectation, en effet, consiste dans un certain repos de la volonté. Or, si la volonté se repose sur un objet, c'est uniquement à cause de la bonté de cet objet. Donc si la volonté trouve son repos dans une opération, ce repos ne provient que de la bonté de cette opération même. Mais la volonté ne cherche pas le bien pour le repos; car s'il en étoit ainsi, l'acte de la volonté seroit sa propre fin, ce que nous avons dit ne pouvoir être; la volonté cherche son repos dans une opération, parce que cette opération est son bien véritable. Il résulte delà clairement que le bien principal c'est l'opération dans laquelle la volonté trouve son repos, et non ce repos même de la volonté (1).

Je réponds aux arguments : 1° « La délectation perfectionne l'opéra-

la loi du bien comme celle du beau, par la raison qu'elle est la condition nécessaire de l'être.

(1) « Voir c'est avoir, dit saint Augustin, — hoc est nosse quod habere, — et la béatitude n'est autre chose que posséder par la connoissance un bien éternel. » C'est donc par la vision que l'homme entre en possession de l'éternelle béatitude. La délectation en fait sans doute partie, mais d'une manière secondaire et par concomitance, ainsi que le dit saint Thomas. La béatitude ne peut pas exister sans délectation, parce que cette impression est la consé-

---

major fide, ut dicit Apostolus, I. *ad Cor.*, XIII. Ergo delectatio sive fruitio est potior visione.

Sed contra : causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quàm delectatio.

(Conclusio. — Cùm causa sit effectu potior, principalius bonum est visio in beatitudine quàm delectatio ipsam concomitans.)

Respondeo dicendum, quòd istam quæstionem movet Philosophus in X. *Ethic.* (1), et eam insolutam dimittit. Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quòd operatio intellectùs, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis. Quòd autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem ejus in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quærit bonum propter quietationem, sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra præmissa; sed ideo quærit quod quietatur in operatione, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est quòd principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quàm quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus ibidem dicit, « delectatio perficit ope-

(1) Cùm ait nempe cap. 5, græco-lat., statim ab initio, vel in antiquis, cap. 6, prope finem, et apud S. Thomam, lect. 6 : *Utrùm vitam ob voluptatem, an voluptatem propter vitam potiùs expetamus, dimittatur à nobis in præsenti.* Per vitam porrò intelligit operationem et præcipuè intellectivam, ut ex ibi præmissis patet, ubi ait quòd *voluptatem omnes appetunt quia vitam appetant, vita autem operatio quædam est, etc.*

tion, selon l'expression même du Philosophe, comme la beauté perfectionne la jeunesse, » beauté qui est une conséquence de la jeunesse même : d'où il suit que la délectation est une sorte de perfection qui accompagne la vision, et non la perfection qui rend la vision parfaite dans son espèce.

2° La perception des sens ne s'élève pas jusqu'à l'idée générale du bien elle se borne à un bien particulier, le bien délectable : d'où il suit que sous l'empire de l'appétit sensitif, le seul qui soit dans les animaux, les opérations sont recherchées pour la délectation seule. L'intellect, au contraire, saisit l'idée générale du bien, perception dont la délectation est seulement la conséquence : d'où il suit que l'intellect se propose plus essentiellement le bien que la délectation. C'est pour cela que l'intellect divin, ce grand instituteur de la nature, a placé la délectation à côté de certaines opérations, comme une garantie pour ces dernières. Ce n'est pas toutefois d'après l'appétit sensitif qu'une chose doit être appréciée, c'est bien plutôt dans l'ordre de l'appétit intellectif.

3° Ce n'est pas à cause de la délectation que la charité cherche le bien aimé; c'est par voie de conséquence qu'elle trouve sa délectation dans la possession du bien qu'elle aime; aussi n'est-ce pas la délectation qu'elle se propose, c'est la vision, puisque c'est la vision qui lui rend sa fin présente.

quence nécessaire de la vérité connue, ou plutôt de la vérité contemplée « face à face, telle qu'elle est. »

Si quelque chose peut nous en donner une idée sur la terre, c'est la joie profonde, le sublime ravissement qui suit une démonstration ou bien une découverte longtemps poursuivie par une noble intelligence. Archimède et Colomb ont été, dans les limites de la vie présente, aussi près que possible des merveilleuses réalités du monde à venir!

---

rationem, sicut decor juventutem, » qui est ad juventutem consequens : unde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad secundum dicendum, quòd apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile; et ideo secundùm appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio : unde principalius intendit bonum, quàm delectationem. Et inde est quòd divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundùm ordinem sensitivi appetitùs, sed magis secundùm ordinem appetitùs intellectivi.

Ad tertium dicendum, quòd charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem, sed hoc est ei consequens ut delectetur in bono adepto quod amat; et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio per quam primò finis fit ei præsens.

ARTICLE III.

La compréhension (1) *est-elle requise pour la béatitude?*

Il paroît que la compréhension n'est pas requise pour la béatitude.

1° Saint Augustin dit, en parlant à Pauline de la vision de Dieu : « Arriver à Dieu par la pensée, c'est le bonheur suprême; mais l'embrasser est une chose impossible. » Donc la béatitude existe sans la compréhension.

2° La béatitude est la perfection de l'homme considéré dans sa partie intellective, partie qui ne comprend que l'intellect et la volonté, comme nous l'avons dit ailleurs. Or l'intellect est suffisamment perfectionné par la vision de Dieu, et la volonté par la délectation qu'elle y trouve. Donc la compréhension n'est pas requise comme une troisième condition.

3° La béatitude consiste dans une opération. Or les opérations sont déterminées d'après leurs objets, et en général il n'y a que deux sortes d'objets, le vrai et le bien : le vrai correspond à la vision, et le bien correspond à la délectation. Donc il ne faut pas une troisième chose, qui seroit la compréhension.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, I. *Corinth.*, IX, 24 : « Courez de manière à saisir, » ou *comprendre*, suivant la valeur de l'expression latine. Or la course de la vie spirituelle a pour terme la béatitude; ce qui fait dire au même Apôtre, II. *Tim.*, ult. 7 et 8 : « J'ai combattu le bon combat, j'ai terminé ma course, j'ai conservé ma foi; il ne me reste plus

(1) Ce mot ne doit pas être pris ici dans son sens étymologique et rigoureux. Saint Thomas ne sauroit prétendre qu'un être contingent et borné puisse comprendre, c'est-à-dire embrasser, dans toute son étendue, l'Etre éternel et infini. Par le mot *comprehendere* il entend uniquement saisir, mais saisir comme on saisit la couronne, après l'avoir disputée dans la carrière de la vie, et de plus, saisir d'une prise désormais invincible. C'est pour faire droit à cette double signification, que nous avons ainsi traduit le mot latin *comprehensio*, qui lui-même n'échappe pas, comme on le voit par la première objection, au sens absolu que le mot françois présente d'une manière peut-être encore plus directe.

ARTICULUS III.

Utrùm ad beatitudinem requiratur comprehensio.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus *ad Paulinam,* de videndo Deum : « Attingere mente Deum, magna est beatitudo; comprehendere autem est impossibile. » Ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliæ potentiæ quàm intellectus et voluntas, ut in primo dictum est. Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei, voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium.

3. Præterea, beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum objecta; objecta autem generalia sunt duo, *verum* et *bonum :* verum correspondet visioni, et bonum correspondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit I. *ad Corinth.*, VI : « Sic currite ut comprehendatis. » Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem : unde ipse dicit II. *ad Timoth.*, ult. « Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi, in reliquo reposita

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, qu. 11, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 4, art. 5, quæstiunc.

qu'à recevoir la couronne qui m'est réservée. » Donc la compréhension est requise pour la béatitude.

(Conclusion. — Pour la béatitude sont requises, non-seulement la vision, ou parfaite connoissance de la fin dernière, mais encore la compréhension, ou possession de cette même fin, et la jouissance, c'est-à-dire, le repos de l'être aimant dans l'objet aimé.)

Puisque la béatitude consiste dans l'acquisition de la fin dernière, les choses requises pour la béatitude doivent être envisagées dans l'ordre même qui met l'homme en rapport avec sa fin. Or, l'homme est ordonné, par rapport à la fin intelligible, en partie par son intellect, et en partie par sa volonté : par l'intellect d'abord, en tant qu'il préexiste en lui quelque connoissance imparfaite de la fin; par la volonté ensuite, dont l'amour est le premier mobile vers un objet quelconque, et dont l'habitude acquise met l'être aimant en rapport avec l'objet aimé. Or, cette habitude, ou relation établie, peut exister de trois manières : parfois l'objet aimé est présent à l'être aimant, et dès lors il n'y a plus de recherche; parfois il est absent, on est même dans l'impossibilité de l'acquérir, et encore alors il n'est l'objet d'aucune recherche; parfois enfin il est possible de l'acquérir, quoiqu'il soit placé hors de notre portée, en sorte que nous ne pouvons l'obtenir tout de suite : et voilà l'habitude ou relation qui existe entre l'être qui espère et l'objet espéré; et c'est là le seul mobile qui pousse à la recherche de la fin. Mais dans la béatitude il y a quelque chose qui répond à ces trois situations : la connoissance parfaite de la fin répond à la connoissance imparfaite que nous en avons ici-bas; la présence réelle de cette même fin répond à notre espérance; et la délectation parfaite qu'elle produit répond à la délectation imparfaite de la vie présente. Il suit de là que pour la béatitude il faut le concours de ces trois choses : la vision d'abord, qui est la connoissance parfaite de la

---

est mihi corona justitiæ. » Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

(Conclusio. — Ad beatitudinem non solum requiritur visio, quæ perfecta est ultimi et intelligibilis finis cognitio, sed etiam comprehensio, quæ finis præsentiam respicit, et fruitio, quæ rei amantis in amato quietationem importat.)

Respondeo dicendum, quòd cùm beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo, partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem, in quantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem, primò quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid; secundò autem per realem habitudinem amantis ad amatum. Quæ quidem potest esse triplex : quandoque enim amatum est præsens amanti, et tunc jam non quæritur; quandoque autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc jam non quæritur; quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit : et hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine : nam perfecta cognitio finis respondet imperfectæ; præsentia verò ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem, ut suprà dictum est (art. 1). Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet *visionem*, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis; *comprehensionem*, quæ importat

fin intelligible; la compréhension ensuite, qui implique la présence de cette même fin; et la délectation, qui est le repos de l'être aimant dans la possession de l'être aimé.

Je réponds aux arguments : 1° La compréhension peut être entendue de deux manières : dans ce sens d'abord que l'objet compris soit embrassé par l'être qui comprend; et de la sorte tout ce qui est compris par un être fini, est également fini par cela même; il est évident que Dieu ne peut pas être ainsi compris par un intellect créé. En second lieu, comprendre peut signifier simplement saisir, saisir une chose, que l'on possède alors d'une manière réelle : ainsi quand un homme en atteint un autre, on dira qu'il le tient ou le saisit; et c'est ce genre de compréhension qui est requis pour la béatitude.

2° De même que l'espérance et l'amour appartiennent à la volonté; car c'est la même puissance qui aime un objet et tend vers l'objet aimé : de même la compréhension et la délectation appartiennent aussi à la volonté; car c'est la même puissance qui possède une chose et s'y repose.

3° La compréhension n'est pas une opération différente de la vision; c'est un simple rapport de l'être qui possède avec la fin à laquelle il est parvenu : aussi la vision elle-même, ou plutôt l'objet vu et réellement présent, voilà l'objet de la compréhension.

ARTICLE IV.

La droiture de la volonté est-elle requise pour la béatitude?

Il paroît que la droiture de la volonté n'est pas requise pour la béatitude. 1° La béatitude consiste dans l'opération de l'intellect, ainsi que nous l'avons dit. Or, pour la parfaite opération de l'intellect n'est pas

---

præsentiam finis; *delectationem* vel *fruitionem*, quæ importat quietationem rei amantis in amato.

Ad primum ergo dicendum, quòd *comprehensio* dicitur dupliciter : Uno modo « inclusio comprehensi in comprehendente; » et sic omnia quod comprehenditur à finito, est finitum : unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo *comprehensio* nihil aliud nominat quàm tensionem *alicujus rei*, quæ jam præsentialiter habetur : sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum; et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem (1).

Ad secundum dicendum, quòd sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia ejusdem est amare aliquid, et tendere in illud non habitum : ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio et delectatio, quia ejusdem est habere aliquid, et quiescere in illo.

Ad tertium dicendum, quòd comprehensio non est aliqua operatio præter visionem; sed quædam habitudo ad finem jam habitum : unde etiam ipsa visio, vel res visa, quæ præsentialiter adest, objectum comprehensionis est.

ARTICULUS IV.

Utrùm ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim consistit in operatione intellectus, ut dictum est. Sed ad perfectam

(1) Per metaphoram à comprehensione corporali, quia sicut comprehenditur corpus, non tantùm quia totum in loco includitur, sed quia quovis modo apprehenditur vel attingitur, sic etiam comprehenditur Deus, quia intelligibiliter apprehenditur vel tenetur.

(2) De his etiam infrà, qu. 5, art. 4 et art. 7; et *Opusc.*, III, cap. 173.

requise la droiture de la volonté, qui fait que les hommes sont purs; car saint Augustin dit, *Retractat.*, I, 4 : « Je n'approuve pas ce que j'ai dit dans la prière : O Dieu, qui n'avez voulu faire connoître la vérité qu'aux ames pures...; car on peut répondre à cela que beaucoup d'ames impures connoissent plusieurs vérités. » Donc la droiture de la volonté n'est pas requise pour la béatitude.

2° Ce qui précède ne dépend pas de ce qui suit. Or l'opération de l'intellect précède celle de la volonté. Donc la béatitude, qui est la parfaite opération de l'intellect, ne dépend pas de la rectitude de la volonté.

3° Ce qui est ordonné par rapport à une chose comme par rapport à sa fin, cesse d'être nécessaire quand la fin est obtenue; ainsi le navire, quand on est arrivé au port. Or la rectitude de la volonté, c'est-à-dire la vertu, est ordonnée par rapport à la béatitude comme par rapport à sa fin. Donc, la béatitude une fois obtenue, la droiture de la volonté n'est plus nécessaire.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, conformément à ces textes de l'Ecriture, *Matth.*, V, 8 : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu. » *Hebr.*, XII, 14 : « Conservez la paix avec tous, ainsi que la sainteté, sans laquelle personne ne verra Dieu. »

(Conclusion. — La droiture de la volonté est tellement requise pour la béatitude, que sans elle on ne peut ni l'acquérir, ni la posséder.)

La droiture de la volonté est requise pour la béatitude, et comme condition préalable et par concomitance. D'abord comme condition préalable; car la droiture de la volonté rentre nécessairement dans l'ordre de la fin dernière, et la fin est, par rapport aux moyens qui y conduisent, comme la forme par rapport à la matière : ainsi donc, de même que la

---

intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines *mundi* dicuntur; dicit enim Augustinus in lib. *Retractationum* (lib. 1, cap. 4) : « Non approbo quod in oratione dixi : Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti (1); responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera. » Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Præterea, prius non dependet à posteriori. Sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, non dependet à rectitudine voluntatis.

3. Præterea, quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto jam fine, sicut navis postquam pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem. Ergo adepta beatitudine non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed contra est, quòd dicitur *Matth.*, V : « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt, » et *Hebr.*, XII : « Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum. »

(Conclusio. — Sic ad beatitudinem requiritur voluntatis rectitudo, ut sine hac nec aliquis ad eam pervenire, nec in ea esse possit.)

Respondeo dicendum, quòd rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem, et antecedenter et concomitanter. *Antecedenter* quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum; finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam : unde sicut materia non potest consequi formam nisi sit debito modo disposita

(1) Vel, *nisi mundos verum scire noluisti;* ut videre est ibid. et in *Soliloq.*, lib. I, cap. 1; ubi prolixa oratio habetur ad quam hic alludit.

matière ne peut acquérir la forme sans y être convenablement disposée; de même aucune chose ne parvient à sa fin sans être dans l'ordre voulu pour cela. Voilà pourquoi nul ne parvient à la béatitude sans avoir une volonté droite. Cette droiture de volonté est également requise par concomitance; car, comme nous l'avons dit, la suprême béatitude consiste dans la vision de l'essence divine, qui est en même temps l'essence de la bonté : et de la sorte la volonté de celui qui voit l'essence de Dieu, a nécessairement toutes ses affections réglées dans l'ordre de Dieu même. Ainsi la volonté de celui qui ne voit pas encore l'essence divine, ne sauroit aimer une chose que sous l'idée générale du bien, idée qu'elle connoît déjà; et c'est là ce qui fait la droiture de la volonté. Il résulte clairement de là que la béatitude ne peut exister sans la droiture de la volonté.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle en cet endroit de la connoissance du vrai, qui n'est pas l'essence même de la bonté.

2° Tout acte de la volonté procède d'un acte de l'intellect. Il est néanmoins tel acte de la volonté antérieur à tel acte de l'intellect; car la volonté tend à la béatitude, qui est l'acte final de l'intellect. Voilà pourquoi la droite inclination de la volonté est préalablement requise pour la béatitude, comme la bonne direction de la flèche, pour que le but soit atteint.

3° Tout ce qui est ordonné par rapport à la fin ne cesse pas quand la fin est obtenue; mais cela seul doit cesser qui implique une imperfection, comme le mouvement : d'où il suit que les moyens de mouvement ne sont pas nécessaires quand la fin est obtenue; mais l'ordre qui les conduit à la fin est toujours une chose nécessaire.

---

ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum : et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. *Concomitanter* autem, quia sicut dictum est (qu. 3, art. 8), beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum : sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quicquid amat sub communi ratione boni quam novit; et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quòd omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus. Aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus; voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum, quòd non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus : unde instrumenta motus non sunt necessaria postquam pervenitur ad finem; sed debitus ordo ad finem est necessarius.

ARTICLE V.

Le corps est-il requis pour la béatitude de l'homme?

Il paroît que le corps est requis pour la béatitude de l'homme. 1° La perfection de la vertu et de la grace suppose la perfection de la nature. Or, la béatitude est la perfection de la vertu et de la grace; tandis que l'ame sans le corps n'a pas sa perfection naturelle, puisqu'elle forme par sa destination même une partie de la nature humaine, et que toute partie est imparfaite quand elle est séparée de son tout. Donc l'ame sans le corps ne peut pas posséder la béatitude.

2° La béatitude est une opération parfaite, ainsi que nous l'avons déjà dit. Mais l'opération parfaite suppose l'être parfait; car une chose n'opère qu'autant qu'elle est en acte. Ainsi donc, comme l'ame n'a pas son être parfait quand elle est séparée du corps, pas plus qu'une partie quand elle est séparée du tout, il semble que l'ame sans le corps ne sauroit posséder la béatitude.

3° La béatitude est la perfection de l'homme. Mais l'ame sans le corps n'est pas l'homme. Donc la béatitude ne sauroit être dans l'ame séparée du corps.

4° D'après le Philosophe, *Ethic.*, X, 7, l'opération dans laquelle consiste la béatitude ne doit pas avoir d'empêchement. Or, l'opération de l'ame séparée du corps subit un empêchement; car, comme le dit saint Augustin, *Genes. ad lit.*, XII, 35 : « L'ame a comme un appétit naturel de régir le corps, et par cet appétit elle est en quelque sorte empêchée de tendre par toutes ses forces vers le ciel suprême, » c'est-à-dire, vers la vision de l'essence divine. Donc l'ame sans le corps ne sauroit avoir la béatitude.

ARTICULUS V.

Utrùm ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis et gratiæ supponit perfectionem naturæ. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiæ; anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cùm sit pars naturaliter humanæ naturæ; omnis autem pars est imperfecta à suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea, beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum (qu. 3, art. 2). Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum; quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu. Cùm ergo anima non habeat esse perfectum, quando est à corpore separata, sicut nec pars separata à toto, videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. Præterea, beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Præterea, secundum Philosophum in X. *Ethicor.*, operatio felicitatis in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animæ separatæ est impedita; quia, ut dicit Augustinus XII. *Super Gen. ad litteram*, (cap. 35), « inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum cœlum, » *id est*, in visionem essentiæ divinæ. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

(1) De his etiam III. part., qu. 7, art. 4, ad 1, et qu. 15, art. 10, tum in corp., tum ad 2, et in IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 4, art. 5, quæstiunc. 2, tum in corp., tum ad 1; et *Cont. Gent.*,

5° La béatitude est un bien surabondant, et tout désir s'y repose. Mais cela ne convient pas à l'ame séparée, puisqu'elle désire encore se réunir au corps, ainsi que nous venons de le voir dans saint Augustin. Donc l'ame séparée du corps ne sauroit avoir la béatitude.

6° L'homme dans la béatitude est égal aux anges. Mais l'ame sans le corps n'est pas égale aux anges, selon la pensée du même saint Augustin. Donc elle n'a pas la béatitude.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, conformément à cette parole de l'Ecriture, *Apoc.*, XIV, 13 : « Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur (1). »

(Conclusion. — Comme la parfaite béatitude de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine, essence qui n'est pas vue au moyen des images ou fantômes, le corps n'est pas nécessaire et ne rentre pas dans l'essence de cette béatitude; mais pour celle dont nous pouvons jouir dans la vie présente, comme elle consiste dans une connoissance qui exige le concours des images, le corps est nécessairement requis.)

Il y a, comme on l'a vu, deux sortes de béatitudes, l'une imparfaite et telle que nous pouvons l'avoir dans la vie présente, l'autre parfaite et qui consiste dans la vision de Dieu. Or, il est manifeste que pour la béatitude de la vie présente le corps est nécessairement requis. En effet, la béatitude de la vie présente est une opération de l'intellect ou spéculatif ou pratique. Mais l'opération de l'intellect, dans l'état de la vie présente, ne sauroit avoir lieu sans les images, et par conséquent sans le

(1) La réponse donnée par saint Thomas à la question qu'il s'est posée dans cette thèse, ne peut être bien comprise et pleinement justifiée dans l'esprit du lecteur, que par une étude sérieuse de la démonstration tout entière. Et pour bien saisir la portée de cette démonstration elle-même, il faut se souvenir de ce qui a été dit dans la première partie de la *Somme*, touchant le mode d'existence de l'ame séparée du corps. Pour le saint docteur, il s'agissoit de mettre d'accord les principes établis par lui-même dans la théorie de l'être humain, avec ce que la révélation nous apprend du sort des ames saintes avant le dernier jugement. Il est aussi instructif qu'intéressant de voir comment il résout cette difficulté dans cet article.

---

5. Præterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animæ separatæ; quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit (ubi supra). Ergo anima separata a corpore non est beata.

6. Præterea, homo in beatitudine est angelis æqualis. Sed anima sine corpore non æquatur angelis, ut Augustinus dicit (ubi supra). Ergo non est beata.

Sed contra est, quod dicitur *Apoc.*, XIV : « Beati mortui qui in Domino moriuntur. »

(Conclusio. — Cùm perfecta hominis beatitudo consistat in visione essentiæ divinæ, quæ per phantasmata non videtur, ad ipsam non necessario corpus requiritur quasi illius essentiam constituens; beatitudo tamen quæ in hac vita possibilis nobis est, cùm in speculatione consistat, necessariò corpus exigit.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est beatitudo. Una *imperfecta*, quæ habetur in hac vita; et alia *perfecta*, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem, quòd ad beatitudinem hujus vitæ de necessitate requiritur corpus; est enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectus vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi

lib. IV, cap. 47; et qu. 5, de potent., art. 10; et *Opusc.*, III, cap. 152; et *Job*, XIX, circa finem.

concours des organes corporels, comme nous l'avons établi dans la première partie, question 84, article 7 : et de la sorte la béatitude, telle que nous pouvons la posséder dans cette vie, dépend du corps à certains égards. Concernant même la béatitude parfaite, qui consiste dans la vision de Dieu, quelques-uns ont pensé que l'ame séparée du corps ne pouvoit en jouir, et que les ames des saints n'y parviennent qu'au jour du jugement, après avoir repris leurs corps respectifs. Mais cela est faux ; nous pouvons le démontrer par l'autorité et la raison. Et d'abord par l'autorité ; car voici ce que dit l'Apôtre, II. *Corinth.*, V, 6 : « Tant que nous vivons dans ce corps nous voyageons loin du Seigneur. » Puis il nous dit quelle est la nature de ce pèlerinage, en ajoutant : « Nous marchons par la foi, et non par la vision. » Il suit de là que l'homme qui marche par la foi et qui est privé de la claire vision de l'essence divine, tant qu'il demeure dans cet état, n'est pas présent à Dieu. Mais les ames des saints, une fois séparées de leur corps, sont présentes à Dieu ; ce qui fait que l'Apôtre ajoute : « Dans notre confiance, nous désirons sortir de notre corps, afin d'être présents à Dieu. » Par conséquent, les ames des saints, une fois séparées du corps, marchent dans la vision, contemplent l'essence de Dieu, dans laquelle consiste la vraie béatitude (1). Cette vérité ne nous est pas moins démontrée par la raison ; car l'intellect n'a besoin du corps pour son opération qu'à cause des images ou fantômes, puisque c'est par leur moyen qu'il voit la vérité intelligible, comme nous l'avons dit dans l'endroit cité plus haut. Or, il est manifeste que l'essence divine ne peut pas être vue au moyen des fantômes, ainsi que nous l'avons éga-

(1) Il n'est pas possible d'interpréter dans un autre sens ces paroles de l'Apôtre, ainsi que les autres textes non moins formels de l'Ecriture sur le même point. Tous les Pères de l'Eglise qui en ont parlé et tous les commentateurs, sans exception, les ont expliqués de la même manière. Nous nous contenterons de citer les noms de saint Chrysostôme, de Théodoret, de Cassiodore, et en particulier du vénérable Bède, qui revient sur cette vérité dans plusieurs endroits de ses ouvrages. L'enseignement de la tradition ne doit pas être considéré ici comme une démonstration de la croyance commune, mais comme une simple exposition de la vérité révélée.

---

in organo corporeo, ut in I. habitum est : (qu. 84, art. 7), et sic beatitudo quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quòd non potest animæ advenire sine corpore existenti, dicentes quòd animæ sanctorum à corporibus separatæ, ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem judicii, quando corpora resumunt : quod quidem apparet esse falsum et auctoritate et ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit II. *ad Corinth.*, V : « Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino ; » et quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens. « Per fidem enim ambulamus, et non per speciem. » Ex quo apparet, quod quamdiu aliquis ambulat per fidem, et non per speciem, carens visione divinæ essentiæ, nondum est Deo præsens. Animæ autem sanctorum à corporibus separatæ sunt Deo præsentes, unde subditur : « Audemus autem, et voluntatem habemus bonam peregrinari à corpore, et præsentes esse ad Deum : » unde manifestum est, quod animæ sanctorum separatæ à corporibus *ambulant per speciem*, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet ; nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phanstasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in primo dictum est (qu. 84, art. 7). Manifestum est autem quòd divina essentia per phantasmata

lement montré dans la première partie, question 12, article 8. Donc, puisque la parfaite béatitude de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine, cette béatitude ne sauroit dépendre du corps, elle peut être dans l'ame séparée. Remarquons ici qu'une chose peut rentrer dans la perfection d'une autre de deux manières : d'abord, de manière à constituer son essence même, ainsi l'ame rentre dans la perfection de l'homme; puis, de manière à compléter simplement sa perfection, ainsi la beauté du corps, ou celle du talent, rentre dans la perfection de l'homme. Dans le premier sens, le corps n'est pas requis pour la béatitude de l'homme; mais il l'est dans le second. Comme l'opération dépend, en effet, de la nature même d'un être, plus l'ame sera parfaite dans sa nature, plus sera parfaite l'opération de l'ame, dans laquelle consiste la félicité. Ce qui fait que saint Augustin, *Genes. ad litt.*, XII, 35, après s'être demandé si les ames des morts peuvent jouir sans le corps de la suprême béatitude, répond en ces termes : « Elles ne peuvent pas voir la substance immuable de la même manière que les anges la voient, soit pour une raison cachée, soit à cause du désir naturel qu'elles ont de posséder et de régir leur corps. »

Je réponds aux arguments : 1° La béatitude perfectionne l'ame du côté de l'intellect, et par l'intellect l'ame s'élève au-dessus des organes du corps; mais la béatitude ne perfectionne pas l'ame en tant que celle-ci est la forme naturelle du corps : d'où il suit que l'ame possède ce genre de perfection qui lui permet de posséder la béatitude, bien qu'elle n'ait pas sa perfection naturelle comme forme du corps.

2° L'ame n'est pas par rapport à l'être comme d'autres parties d'un tout; car l'être d'un tout n'est pas toujours l'être d'une de ses parties : ou bien la partie cesse entièrement d'être quand le tout est détruit, ainsi les

---

videri non potest, ut in primo ostensum est (qu. 12, art. 8). Unde cùm in visione divinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis à corpore : unde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum quod ad perfectionem alicujus rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo, ad constituendam essentiam rei : sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad benè esse ejus : sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cùm enim operatio dependat ex natura rei, quantò anima perfectior erit in sua natura, tantò perfectiùs habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus in XII. *Super Gen. ad litteram* (cap. 35 ubi supra) cum quæsivisset, « utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi, *respondet*, *quod* non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident, sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa; non autem secundum quod est forma naturalis corporis : et ideo illa naturalis perfectio manet, secundum quam ei beatitudo debetur, licet non maneat illa naturæ perfectio, secundum corporis formam.

Ad secundum dicendum, quòd anima aliter se habet ad *esse*, quàm aliæ partes; nam *esse* totius non est alicujus suarum partium : unde vel pars omnino desinit *esse* destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel

parties de l'animal quand l'animal périt ; ou bien si elles demeurent, elles ont actuellement un autre être, ainsi une partie de la ligne a un autre être que la ligne entière. Mais l'être de l'ame humaine demeure celui du composé, même après la destruction du corps ; et cela, parce que l'être de la forme et de la matière est le même, et cet être est également celui du composé. Or, l'ame subsiste dans son être, comme nous l'avons démontré dans la première partie, quest. 75, art. 2. Il suit de là que même après avoir été séparée du corps elle conserve son être parfait : d'où il suit encore qu'elle peut avoir une opération parfaite, bien que n'ayant pas la perfection de sa nature.

3° C'est par son intellect que l'homme possède la béatitude : tant que son intellect demeure, il peut donc avoir la béatitude. Ainsi les dents d'un Ethiopien demeurent blanches après même qu'on les a arrachées, et l'on peut dire encore que par là l'Ethiopien est blanc.

4° Une chose peut être empêchée par une autre de deux manières : d'abord, par manière de contrariété, comme le froid empêche l'action de la chaleur ; et un tel empêchement répugne à la béatitude. En second lieu par manière de défaut, c'est-à-dire, parce que la chose empêchée n'aura pas tout ce qui est requis pour sa complète perfection ; et un tel empêchement dans l'opération ne répugne pas à la béatitude, il répugne seulement à la complète perfection de l'être. C'est dans ce sens que l'ame séparée du corps est comme empêchée de tendre par toutes ses forces vers la vision de l'essence divine ; car l'ame désire jouir de Dieu de telle sorte que son bonheur puisse dériver et refluer sur le corps, comme cela est possible. Aussi, tant qu'elle jouit de Dieu sans le corps, son appétit ne se repose pas tellement dans le bien suprême, qu'elle ne désire voir son corps arriver à la participation de son bonheur.

5° Le désir de l'ame séparée est totalement satisfait du côté de l'objet

---

si remanent, habent aliud *esse* in actu, sicut pars lineæ habet aliud *esse* quàm tota linea. Sed animæ humanæ remanet *esse* compositi post corporis destructionem; et hoc ideo, quia idem est *esse* formæ et materiæ, et hoc idem est *esse* compositi. Anima autem subsistit in suo *esse*, ut in primo ostensum est (qu. 75, art. 2). Unde relinquitur quod post separationem à corpore perfectum *esse* habeat : unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

Ad tertium dicendum, quòd beatitudo est hominis secundum intellectum : et ideo remanente intellectu potest inesse ei beatitudo : sicut dentes Æthiopis possunt esse albi, etiam post evulsionem, secundum quos Æthiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum, quòd dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo, per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris : et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modum cujusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quicquid ad omnimodam ejus perfectionem requiritur : et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius; et sic separatio animæ à corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quòd etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile : et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quòd tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum, quòd desiderium animæ separatæ totaliter quiescit *ex parte*

appétible, puisqu'elle possède tout ce qui suffit à son appétit; mais il ne l'est pas absolument du côté de l'être qui appète, puisque l'ame ne possède pas ce bien suprême dans la manière dont elle voudroit le posséder : aussi, quand elle aura repris son corps à la résurrection, son bonheur croîtra, non en intensité, mais en étendue.

6° Quand on dit que les ames des morts ne voient pas Dieu de la même manière que les anges, cela ne signifie pas qu'il y ait inégalité dans cette vue; car il arrive même à présent que certaines ames bienheureuses sont élevées aux ordres supérieurs des anges, et voient Dieu par conséquent avec plus de clarté que les anges inférieurs; cela doit être entendu d'une manière relative, dans ce sens que les anges mêmes inférieurs possèdent la béatitude dans toute la perfection dont ils sont susceptibles, tandis qu'ils n'en est pas ainsi des ames justes séparées des corps.

ARTICLE VI.

La perfection du corps est-elle requise pour la béatitude?

Il paroît que la perfection du corps n'est pas requise pour la béatitude parfaite de l'homme. 1° La perfection du corps n'est évidemment qu'un bien corporel. Or, il a été démontré plus haut que la béatitude ne consiste pas dans ces sortes de biens. Donc la béatitude de l'homme n'exige pas une parfaite disposition dans son corps.

2° La béatitude de l'homme consiste, comme on l'a dit, dans la vision de l'essence divine. Mais le corps n'entre pour rien dans une telle opération, ainsi qu'on l'a vu. Donc il n'est aucune disposition corporelle qui soit requise pour la béatitude.

3° Plus l'intellect se dégage du corps, plus il a de puissance. Or, la béatitude consiste dans la plus haute opération de l'intellect. Donc il faut

---

appetibilis, quia habet id quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter requiescit *ex parte appetentis*, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet : et ideo corpore resumpto beatitudo crescit, non intensivè sed extensivè.

Ad sextum dicendum, quòd id quod ibidem dicitur, quòd « spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut angeli, » non est intelligendum secundum inæqualitatem quantitatis, quia etiam modò, aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines angelorum, clarius videntes Deum quàm inferiores angeli; sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis, quia angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis, quam sunt habituri, non autem animæ separatæ sanctorum.

ARTICULUS VI.

Utrùm ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam, perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed suprà ostensum est (qu. 2, art. 5), quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Præterea, beatitudo hominis consistit in visione divinæ essentiæ, ut ostensum est (qu. 3, art. 8). Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est (art. 5). Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Præterea, quantò intellectus est magis abstractus à corpore, tantò perfectiùs intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima opera-

pour cela que l'ame soit absolument dégagée du corps; aucune disposition corporelle n'est requise dès lors pour la béatitude.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La béatitude est la récompense de la vertu, conformément à ce qui est dit dans l'Evangile, *Joan.*, XIII, 17: « Vous serez heureux si vous accomplissez toutes ces choses. » Or, Dieu promet aux Saints, non-seulement la vision de son essence et la délectation qui en est la suite, mais encore la perfection relative de leur corps; car il est encore écrit, *Isa.*, LXVI, 14 : « Vous verrez, et votre cœur sera dans la joie, et vos os germeront comme l'herbe. » Donc la perfection relative du corps est requise pour la béatitude (1).

(Conclusion. — Dans quelque sens qu'on entende la béatitude, elle réclame dans le corps de l'homme, comme condition ou comme conséquence, une disposition convenable qui en est l'ornement et la perfection.)

Si nous parlons de la béatitude de l'homme, telle qu'on peut la posséder dans la vie présente, il est évident que la bonne disposition du corps est requise de toute nécessité pour cette béatitude, puisque celle-ci consiste, d'après le Philosophe, dans l'opération de la vertu parfaite; il est manifeste que la mauvaise disposition du corps peut entraver toute opération de la vertu ou puissance humaine. Mais si nous parlons de la béatitude parfaite, quelques-uns ont pensé que cette béatitude n'exigeoit aucune disposition dans le corps, et que même, pour en jouir, l'ame devoit être entièrement dégagée du corps : aussi saint Augustin, *De Civit. Dei*, XII, 26, met-il ces paroles dans la bouche de Porphyre : « Pour que l'ame soit heureuse, le corps doit être entièrement abandonné. » Mais cela répugne; car comme

(1) La restriction placée à la fin de l'article précédent, est comme une transition qui prépare l'esprit à la démonstration donnée dans le présent article. Le corps n'est pas nécessaire à l'essence même de la béatitude; mais comme il est indispensable à la perfection de l'être humain, il ne peut participer à la gloire céleste, sans avoir sa perfection relative. Toutes les œuvres de Dieu seront là parfaitement conformes à leur type supérieur et parfait, c'est-à-dire à la pensée divine elle-même. C'est là que le Verbe incréé sera tout en toutes choses, selon l'admirable expression de saint Paul.

---

tione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam à corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed contra, præmium virtutis est beatitudo, unde dicitur *Joan.*, XIII : « Beati eritis si feceritis ea. » Sed sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei, et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio; dicitur enim *Isai.*, LXVI : « Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt. » Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

(Conclusio. — Ad omnem beatitudinem quocunque modo sumptam conveniens corporis humani antecedit et sequitur dispositio, ut illius decor et perfectio.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi, manifestum est, quòd ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis; consistit enim hæc beatitudo, secundum Philosophum *Ethic.* VII, (ut jam suprà), in operatione virtutis perfectæ. Manifestum est autem quòd per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quòd non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, imò requiritur ad eam, ut omnino anima sit à corpore separata : unde Augustinus XII. *De Civit. Dei* (cap. 26), introducit verba Porphyrii dicentis, quòd « ad hoc quod sit beata anima, omne corpus fugiendum est. » Sed hoc est inconveniens; cùm enim

il est dans la nature de l'ame qu'elle soit unie à un corps, il n'est pas possible que la perfection de l'ame exclue la perfection du corps. Voilà pourquoi il faut dire que pour une béatitude absolument parfaite, il faut une certaine perfection corporelle, soit comme condition préalable, soit comme conséquence. Comme condition préalable d'abord ; car, ainsi que le dit saint Augustin, *Genes. ad Lit.*, XII, 35 : « Si le corps est tel qu'il soit difficile en même temps et pénible de le gouverner, comme l'est une chair qui se corrompt et qui appesantit l'ame, l'esprit est détourné de la vision du bien suprême. » D'où ce même docteur conclut : « Ce ne sera plus là un corps animal, mais bien un corps spirituel ; alors l'ame sera égalée aux anges, et ce qui lui fut un fardeau lui deviendra une gloire. » Cela doit être également par voie de conséquence ; car la béatitude de l'ame refluera sur le corps, en sorte qu'il possède lui-même toute sa perfection : ce qui fait dire à saint Augustin, *Epist. ad Diosc.*, LXVI : « Dieu a fait l'ame d'une nature si puissante, que de la plénitude de sa félicité il rejaillit sur la nature inférieure une force d'incorruption (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, la béatitude ne consiste pas dans un bien corporel comme dans son objet même ; mais un bien corporel peut contribuer en quelque sorte à l'ornement et à la dernière perfection de la béatitude.

2° Quoique le corps n'entre pour rien dans cette opération de l'intellect qui constitue la vision de l'essence divine, il pourroit néanmoins être un obstacle à cette opération : d'où il suit que la perfection du corps est requise, pour qu'il n'y ait pas d'obstacle à l'élévation de l'ame.

3° Il est vrai que pour la parfaite opération de l'intellect, celui-ci doit

(1) C'est ce que notre saint auteur avoit déjà dit, conformément à la pensée du grand évêque d'Hippone, soit en parlant du corps humain dans l'état d'innocence, soit en nous laissant entrevoir ce qu'il eût développé, touchant la gloire future de notre corps, à la fin de sa *Somme*, si la mort n'avoit interrompu, comme on le sait, l'œuvre capitale du docteur angélique.

---

naturale sit animæ corpori uniri, non potest esse quod perfectio animæ naturalem ejus perfectionem excludat. Et ideo dicendum est, quòd ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem; quia ut Augustinus dicit XII. *Super Gen. ad litteram* (cap. 35 ubi supra), « si tale sit corpus, cujus sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quæ corrumpitur et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi cœli. » Unde concludit, quod cum « hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale ; tunc angelis adæquabitur, et erit ei ad gloriam quod sarcinæ fuit. » Consequenter verò ; quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur : unde Augustinus dicit in *Epist. ad Dioscorum* (epist. 66) : « Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in corporali bono non consistit beatitudo sicut in objecto beatitudinis ; sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem vel perfectionem.

Ad secundum dicendum, quòd etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus, qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire : et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

Ad tertium dicendum, quòd ad perfectam operationem intellectùs requiritur quidem abs-

se dégager de ce corps corruptible qui appesantit l'ame ; mais nullement de ce corps spirituel qui sera soumis à l'esprit de la manière la plus absolue, et dont nous traiterons dans la troisième partie de cet ouvrage.

ARTICLE VII.

La béatitude exige-t-elle quelques biens extérieurs ?

Il paroît que la béatitude exige des biens extérieurs. 1° Tout ce qui est promis aux saints comme récompense, rentre dans la béatitude. Or, Dieu promet aux saints des biens extérieurs, ainsi la nourriture et la boisson, les richesses et la royauté, conformément à ces paroles, *Luc.*, XX, 30 : « Je vous ai préparé un royaume, pour que vous mangiez et buviez à ma table ; » et, *Matth.*, VI, 20 : « Amassez-vous un trésor pour le ciel ; » et encore, *Matth.*, XXV, 34 : « Venez les bénis de mon Père, posséder le royaume qui vous a été préparé. » Donc les biens extérieurs sont requis pour la béatitude.

2° Selon l'expression souvent citée de Boëce, « la béatitude est un état parfait par la réunion de tous les biens. » Or, l'homme compte des biens extérieurs, bien qu'ils soient les moindres, comme le dit saint Augustin en plusieurs endroits de ses ouvrages. Donc ces biens mêmes sont requis pour la béatitude.

3° Le Seigneur dit, *Matth.*, V, 12 : « Votre récompense est grande dans les cieux. » Or, quand on dit dans les cieux, on détermine un lieu particulier. Donc le lieu, chose éminemment extérieure, est du moins requis pour la béatitude.

Mais le contraire résulte de ces paroles, *Psalm.* LXXII, 25 : « Qu'y a-t-il pour moi dans le ciel, et qu'ai-je désiré sur la terre, si ce n'est vous, mon Dieu ? » C'est comme si le Psalmiste disoit : Je ne veux rien, si ce

---

tractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam ; non autem à spirituali corpore, quod erit totaliter spiritui subjectum, de quo in tertia parte hujus operis dicetur.

ARTICULUS VII.

Utrùm ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in præmium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet (2). Sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiæ et regnum; dicitur enim *Luc.*, XXII : « Ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo ; » et *Matth.*, VI : « Thesaurizate vobis thesaurum in cœlo ; » et *Matth.*, XXV : « Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum. » Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Præterea, secundùm Boetium in III. *De consol.* (prosa II), « beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licèt minima, ut Augustinus dicit (lib. II. *De libero arbitrio*, cap. 19, et lib. I. *Retract.*, cap. 9). Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Præterea, Dominus, *Matth.*, V, dicit : « Merces vestra multa est in cœlis. » Sed esse in cœlis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* LXXII : « Quid enim mihi est in cœlo, et à te quid volui super terram ? » quasi dicat : Nihil volo,

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 18, art. 3, ad 4.
(2) Cùm et ipsa beatitudo sit præmium, ut notatum est suprà.

n'est l'accomplissement de ce vœu : pour moi, m'unir à Dieu, c'est mon bonheur. Donc aucun autre bien que Dieu n'est requis pour la béatitude.

(CONCLUSION. — Pour la béatitude de la patrie, les biens extérieurs, qui servent à la vie animale et non à la vie spirituelle, ne sont nullement requis; mais la béatitude qui se réalise par les œuvres de la vie active et de la vie contemplative, les réclame comme des instruments.)

Pour la béatitude imparfaite, telle qu'on peut la posséder dans la vie présente, les biens extérieurs sont requis, non comme appartenant à l'essence même de la béatitude, mais comme des instruments dont elle a besoin, puisqu'elle consiste dans l'opération de la vertu, selon l'expression déjà citée du Philosophe. L'homme, en effet, dans le cours de la vie présente, a besoin des biens du corps, autant pour l'opération de la vertu contemplative que pour celle de la vertu active; mais il est d'autres biens extérieurs qui sont spécialement requis pour l'exercice de cette dernière. Pour la béatitude parfaite, au contraire, laquelle consiste dans la vision de Dieu, les biens de cette nature ne sont nullement requis. Et la raison en est que tous ces biens extérieurs sont requis, ou bien pour la sustentation de la vie animale, ou bien pour certaines opérations que nous exerçons par le moyen du corps et qui conviennent à la vie humaine; mais quant à la béatitude parfaite qui consiste dans la vision de Dieu, ou bien elle est le partage de l'ame séparée du corps, ou bien, quand elle est possédée par l'ame unie au corps, ce corps est devenu lui-même spirituel et n'a plus rien d'animal : d'où il suit que ces biens extérieurs, qui n'ont de rapport qu'à la vie animale, ne sont en aucune façon requis pour la béatitude. Et comme, dans le cours même de cette vie, le bonheur de la contemplation se rapporte à la béatitude parfaite beaucoup plus que celui de l'action, parce qu'on y voit une plus grande ressemblance avec Dieu, ainsi qu'on peut le conclure de ce qui a été dit plus haut, la vie contem-

---

nisi hoc quod sequitur, mihi adhærere Deo bonum est. Ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

(CONCLUSIO. — Ad beatitudinem patriæ exteriora bona, quæ vitæ animali, non spirituali deserviunt, nullo modo requiruntur; ad eam tamen beatitudinem, quæ in vitæ activæ ac contemplativæ operibus perficitur, necessaria sunt ut instrumenta.)

Respondeo dicendum, quòd ad beatitudinem imperfectam qualiter in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur in I. *Ethicor.* (cap. 14 vel 10). Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis, tam ad operationem virtutis contemplativæ, quàm etiam ad operationem virtutis activæ; ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activæ virtutis. Sed ad beatitudinem perfectam quæ in visione Dei consistit, nullo modo hujusmodi bona requiruntur. Cujus ratio est, quia omnia hujusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conveniunt; illa autem perfecta beatitudo quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori juncta, non jam animali, sed spirituali : et ideo nullo modo hujusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cùm ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplativa, quàm activa, ut utpote etiam

plative est moins que tout autre dépendante de ces sortes de biens, selon la doctrine même du Philosophe, *Ethic.*, I, 10.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes ces promesses de biens corporels renfermées dans les saintes Ecritures, doivent être entendues d'une manière métaphorique, puisque l'Ecriture a coutume de nous représenter les choses spirituelles sous l'image des objets corporels, « afin que l'idée des choses que nous voyons excite en nous le désir des choses qui nous sont inconnues, » comme le dit saint Grégoire dans une de ses homélies. Ainsi, par la nourriture et la boisson, il faut entendre la délectation qui suit la béatitude; par les richesses, l'abondance de tous les biens renfermés en Dieu seul; par la royauté, l'élévation de l'homme dans son union avec Dieu.

2° Ces biens qui servent à la vie animale, ne conviennent plus à la vie spirituelle, dans laquelle seule consiste la parfaite béatitude. Et toutefois dans cette même béatitude se trouve la réunion de tous les biens; car tout ce qu'ils renferment de réellement bien, sera possédé dans la source même de toute bonté.

3° Saint Augustin dit, en expliquant le sermon sur la montagne : « Il ne faut pas entendre que la récompense des saints se trouve dans les cieux visibles et corporels; par les cieux est désigné la hauteur même des biens spirituels. » Les bienheureux néanmoins ont pour séjour un lieu corporel, à savoir, le ciel empyrée, non que ce lieu soit nécessaire à la béatitude, mais par un simple rapport de convenance et de beauté.

Deo similior, ut ex dictis patet (qu. 3, art. 5), ideo minùs indiget hujusmodi bonis corporis, ut dicitur in X. *Ethic.* (cap. 9 vel 13, et lib. I, ubi suprà).

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes illæ corporales promissiones quæ in sacra Scriptura continentur, sunt metaphoricè intelligendæ, secundùm quòd in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, « ut ex his quæ novimus, ad desiderandum incognita consurgamus, » sicut Gregorius dicit in quadam homilia (1) : sicut per *cibum* et *potum* intelligitur delectatio beatitudinis; per *divitias*, sufficientia qua homini sufficiet Deus; per *regnum*, exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo.

Ad secundum dicendum, quòd bona ista deservientia animali vitæ, non competunt vitæ spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio, quia quicquid bonum invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm Augustinum, in lib. *De serm. Domini in monte*, « merces sanctorum non dicitur esse in corporeis cœlis; sed per cœlos intelligitur altitudo spiritualium bonorum. » Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet cœlum empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundùm quamdam congruentiam et decorem.

(1) Non sicut priùs Homil. X, sed Homil. XI, ubi pauló aliter : *Cœlorum regnum idcirco terrenis rebus simile dicitur, ut ex his quæ animus novit surgat ad incognita quæ non novit; quatenus exemplo visibilium se ad invisibilia rapiat, etc.*

ARTICLE VIII.

La société des amis est-elle nécessaire à la béatitude?

Il paroît que la société des amis est nécessaire à la béatitude. 1° Le bonheur à venir nous est souvent représenté sous le nom de gloire, dans les Livres saints. Or, la gloire consiste à ce que le bien de l'homme soit connu par les autres. Donc la société des amis est requise pour la béatitude.

2° Boëce dit : « La possession d'un bien est sans plaisir si elle n'est partagée (1). » Or, le plaisir ou la délectation est nécessaire à la béatitude. Donc la société des amis l'est également.

3° La charité trouve sa perfection dans la béatitude. Or, la charité embrasse l'amour de Dieu et celui du prochain. Donc la société des amis semble être requise pour la béatitude.

Mais, au contraire, l'Esprit saint nous dit de la sagesse, *Sapient.*, VII, 11 : « Tous les biens à la fois me sont venus avec elle ; » et cette divine sagesse consiste dans la contemplation de Dieu ; de telle sorte que plus rien n'est requis pour la béatitude.

(Conclusion. — Bien que pour la béatitude de la vie présente soit requise la société des amis, soit comme un secours pour les œuvres de la vie active et de la vie contemplative, soit pour que l'homme y trouve son exercice et sa joie, une telle société n'est pas néanmoins nécessaire pour la parfaite béatitude de la vie future.)

S'il s'agit du bonheur de la vie présente, « l'homme heureux a besoin d'amis, » selon l'expression du Philosophe, non pour son utilité propre,

(1) Cette pensée, appliquée aux biens d'ici-bas, peut se trouver dans Boëce. Mais la parole citée dans cette objection est de Sénèque. Aristote dit la même chose, *Morale*, IX. Et l'on conçoit un tel sentiment dans la bouche et le cœur des hommes à qui la lumière de la révélation étoit inconnue. Il y a même en cela quelque chose de profondément naturel, c'est-à-dire de vrai. Aussi saint Thomas, en affirmant le contraire, ne parle-t-il que d'une manière

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ designatur. Sed gloria consistit in hoc quòd bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Præterea, Boetius dicit quòd « nullius boni sine consortio jucunda est possessio. » Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Præterea, charitas in beatitudine perficitur. Sed charitas extendit se ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quòd ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, VII : « Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, » scilicet cum divina sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei ; et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

(Conclusio. — Etiamsi ad præsentis vitæ beatitudinem amicorum societas requiratur, ut illis ad opera vitæ activæ et contemplativæ præstanda juvetur, oblectetur et exerceatur homo, non autem ad perfectam sequentis vitæ beatitudinem necessaria est.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de felicitate præsentis vitæ, sicut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, « felix indiget amicis, » non quidem propter utilitatem, cùm sit sibi sufficiens,

puisqu'il se suffit à lui-même, ni pour sa délectation, puisque l'opération de la vertu lui fait trouver en lui-même la délectation parfaite; mais pour la perfection de son opération, c'est-à-dire, pour avoir la possibilité de leur faire du bien, et pour trouver une délectation dans le bien accompli par les autres, et un secours dans le bien accompli par lui-même. L'homme, en effet, a besoin, pour faire le bien, du secours des amis, tant dans les œuvres de la vie active que dans celles de la vie contemplative. Mais s'il s'agit de la parfaite béatitude, telle que nous devons la posséder dans la patrie, la société des amis n'est pas nécessairement requise; car l'homme trouve en Dieu toute la plénitude de sa perfection. La société des amis, toutefois, est une chose qui s'accorde bien avec la béatitude; ce qui fait dire à saint Augustin, *Genes. ad Lit.*, VIII, 26 : « La créature spirituelle trouve intérieurement son bonheur dans l'éternité, la vérité et la charité de son Dieu; et si elle reçoit du dehors quelque surcroît de joie, ce ne peut être qu'en voyant son bonheur partagé par d'autres êtres, et dans son union avec eux. »

Je réponds aux arguments : 1° La gloire essentielle à la béatitude n'est pas celle dont on jouit auprès de l'homme, mais celle dont on jouit auprès de Dieu.

2° La parole de Boëce doit s'entendre d'un bien qui ne suffit pas pleinement à notre ame; mais cela ne s'applique pas à l'objet présent, puisque l'homme trouve en Dieu l'abondance de tous les biens.

3° La perfection de la charité essentielle à la béatitude, regarde l'amour de Dieu, mais ne comprend pas nécessairement l'amour du prochain. En effet, lors même qu'il n'y auroit qu'une ame jouissant de la vue de Dieu, elle seroit encore heureuse, bien qu'elle n'eût pas un autre être à aimer; mais du moment où il y a d'autres êtres jouissant du

absolue. Absolument Dieu suffit sans doute à remplir les affections de l'être créé; mais, dans la réalité, et c'est ce que le saint docteur ajoute, l'homme aimera, dans le ciel, des êtres semblables à lui, et leur verra partager sa béatitude.

---

nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis beneficiat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut eis benefaciendo juvetur. Indiget enim homo ad benè operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitæ activæ, quàm in operibus vitæ contemplativæ. Sed si loquamur de perfecta beatitudine quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem; quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo. Sed ad benè esse beatitudinis facit societas amicorum : unde Augustinus dicit, VIII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 26), quòd « creatura spiritualis, ad hoc quòd sit beata, non nisi intrinsecus adjuvatur æternitate, veritate, charitate Creatoris; extrinsecus verò si adjuvari dicenda est, fortasse hoc solo adjuvatur quòd se invicem vident, et de sua societate gaudent. »

Ad primum ergo dicendum, quòd gloria quæ est essentialis beatitudini, est quam habet homo, non apud hominem, sed apud Deum.

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia; quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum, quòd perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens

même bonheur, l'amour qu'on leur porte découle du parfait amour que l'on a pour Dieu : c'est donc par une sorte de concomitance que l'amitié se trouve dans la parfaite béatitude.

QUESTION V.

De l'acquisition de la béatitude.

Nous avons maintenant à considérer la manière dont on acquiert la béatitude.

A ce sujet, huit questions se présentent : 1° L'homme peut-il acquérir la béatitude? 2° Un homme peut-il être plus heureux qu'un autre? 3° Un homme peut-il être heureux dans la vie présente? 4° La béatitude acquise peut-elle être perdue? 5° L'homme, avec ses seules ressources naturelles, peut-il acquérir la béatitude? 6° L'homme acquiert-il la béatitude par l'action d'une créature supérieure à lui? 7° Y a-t-il des œuvres nécessaires de la part de l'homme, pour que Dieu lui donne la béatitude? 8° Tout homme désire-t-il la béatitude?

ARTICLE I.

L'homme peut-il acquérir la béatitude?

Il paroît que l'homme ne peut pas acquérir la béatitude. 1° Autant la nature douée de raison est au-dessus de celle qui n'a que la sensibilité, autant la nature intellectuelle est au-dessus de la nature raisonnable, comme nous le voyons fréquemment dans saint Denis. Or les animaux,

---

Deo, beata esset non habens proximum quem diligeret; sed supposito proximo sequitur dilectio ejus ex perfecta dilectione Dei : unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm homo possit consequi beatitudinem. 2° Utrùm unus homo possit esse alio beatior. 3° Utrùm aliquis possit esse in hac vita beatus. 4° Utrùm beatitudo habita possit amitti. 5° Utrùm homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. 6° Utrùm homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ. 7° Utrùm requirantur opera hominis aliqua ad hoc quòd homo beatitudinem consequatur à Deo. 8° Utrùm omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS I.

Utrùm homo possit consequi beatitudinem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionysium in lib. *De div. Nomin.*, in multis locis (cap. 4, 5, 6, 7 et 8). Sed

qui ne possèdent que la sensibilité, ne peuvent pas parvenir à la fin de la créature raisonnable. Donc, pour le même motif, l'homme, qui n'a que la nature raisonnable, ne sauroit parvenir à la fin de la nature intellectuelle, fin qui n'est autre que la béatitude.

2° La vraie béatitude consiste dans la vision de Dieu, qui est la vérité pure. Or, il est dans la nature de l'homme de ne voir la vérité qu'au moyen des choses matérielles; ce qui fait qu'il voit les espèces intelligibles par les images ou fantômes, ainsi que nous l'avons dit souvent à la suite du Philosophe. Donc l'homme ne peut pas parvenir à la béatitude.

3° La béatitude consiste dans l'acquisition du bien suprême. Or, nul ne peut s'élever à ce qu'il y a de suprême, sans franchir les choses intermédiaires. Donc, comme entre Dieu et l'homme se trouve placée la nature angélique, au-dessus de laquelle l'homme ne peut s'élever, celui-ci ne semble pas non plus pouvoir acquérir la béatitude.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, conformément à cette parole, *Ps.* XCIII, 12 : « Heureux l'homme que vous aurez instruit, Seigneur. »

(Conclusion. — L'homme étant capable, par son intellect, de s'élever à l'idée du bien universel et d'en concevoir le désir par sa volonté, il est dès-lors possible à l'homme d'acquérir la béatitude.)

Le mot béatitude exprime l'acquisition du bien parfait. Quiconque donc est capable du bien parfait, peut aussi acquérir la béatitude. Or, que l'homme soit capable du bien parfait, c'est ce qui résulte clairement de ce que son intellect conçoit la pensée du bien universel et parfait, et de ce que sa volonté en a le désir : d'où il suit que l'homme peut acquérir la béatitude. Cela résulte également de ce que l'homme est capable de voir l'essence divine, comme nous l'avons dit dans la première partie,

---

bruta animalia quæ habent naturam sensibilem tantùm, non possunt pervenire ad finem rationalis naturæ. Ergo nec homo qui est rationalis naturæ, potest pervenire ad finem intellectualis naturæ, qui est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo vera consistit in visione Dei, quæ est veritas pura. Sed homini est connaturale, ut veritatem intueatur in rebus materialibus : unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur in III *De anima*. Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Præterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cùm igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quòd non possit beatitudinem adipisci.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* XCIII : « Beatus homo quem tu erudieris, Domine (1). »

(Conclusio. — Cùm homo sit universalis boni per intellectum capax, quod et voluntate appetere potest, possibile est hominem adipisci beatitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicunque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quòd autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet quòd ejus intellectus potest comprehendere universale et perfectum bonum, et ejus voluntas appetere illud : et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quòd homo est capax visionis

(1) Etsi enim litteraliter ad alterius vitæ beatitudinem non pertineat, ut ex adjunctis ipsis patet, ad eam tamen analogicè referri potest, quia et hujus vitæ beatitudo debet ad illam ordinari, quæ in altera vita expectatur.

quest. 12, art. 1; et nous savons que la parfaite béatitude consiste dans cette vision de Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° La nature raisonnable surpasse la nature sensitive d'une autre manière que la nature intellectuelle ne surpasse la nature raisonnable. La nature raisonnable, en effet, surpasse la nature sensitive, par rapport à l'objet même de sa connoissance; car le sens ne peut, en aucune facon, s'élever à l'idée de l'universel, tandis que la raison la perçoit. La nature intellectuelle surpasse la nature raisonnable (1) quant au mode seulement de connoître la vérité intelligible; car la nature intellectuelle saisit tout d'abord la vérité à laquelle la nature raisonnable ne s'élève que par de longs raisonnements, comme nous l'avons expliqué dans la première partie, quest. 79, art. 8 : de telle sorte que l'intellect perçoit immédiatement ce à quoi la raison n'arrive que par des efforts successifs. Mais il suit évidemment de là que la nature raisonnable peut acquérir la béatitude, dans laquelle consiste la perfection de la nature intellectuelle; seulement l'homme l'acquiert d'une autre manière que l'ange. En effet, les anges l'ont acquise aussitôt après leur création, tandis que les hommes n'y parviennent qu'après un certain temps; mais la nature sensitive ne peut jamais y parvenir.

2° Sans doute il est dans la nature de l'homme, durant le cours de la vie présente, de ne connoître la vérité intelligible que par le moyen des fantômes; mais, après le temps de cette vie, il lui sera tout aussi naturel de connoître directement cette même vérité, comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. 74 et 89.

3° L'homme ne peut pas, sans doute, passer au-dessus des anges par l'élévation même de sa nature, de manière à leur être naturellement su-

(1) Quoique, dans le langage commun, on confonde souvent la nature intellectuelle avec la nature raisonnable, saint Thomas nous a néanmoins appris à les distinguer par leurs qualités respectives et par les divers modes de leurs rapports avec la vérité. Nous devons même nous souvenir qu'il a prouvé en thèse, contre Origène et d'autres novateurs, que l'ame humaine et l'ange n'appartenoient pas à la même espèce d'êtres.

divinæ essentiæ, sicut in primo habitum est (qu. 12, art. 1), in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis objectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cujus ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem, quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem; nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (I. part., qu. 79, art. 8) : et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ, tamen alio modo quàm angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ conditionis; homines autem per tempus ad ipsam perveniunt; sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum, quòd homini secundùm statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata; sed post hujus vitæ statum habet alium modum connaturalem, ut in primo dictum est (qu. 74, art. 7, et qu. 89, art. 1).

Ad tertium dicendum, quòd homo non potest transcendere angelos gradu naturæ, ut scilicet

périeur; mais il peut passer au-dessus d'eux par l'opération de son intellect; ce qui a lieu quand il comprend qu'il est au-dessus des anges un être qui rend l'homme heureux, et dont la parfaite possession fera son bonheur parfait.

ARTICLE II.

Un homme peut-il être plus heureux qu'un autre?

Il paroît qu'un homme ne peut pas être plus heureux qu'un autre. 1° La béatitude est la récompense de la vertu, selon la pensée du Philosophe. Mais une égale récompense est accordée à toutes les œuvres de vertu, puisque l'Evangile nous dit, *Matth.*, XX, 10 : « Tous ceux qui travaillèrent à la vigne reçurent chacun un denier; » ce qui signifie, d'après saint Grégoire, *Homil.*, XIX, que « tous les hommes vertueux recevront également la vie éternelle pour récompense. » Donc l'un ne sera pas plus heureux que l'autre.

2° La béatitude est le bien suprême. Mais rien n'est supérieur à ce qu'il y a de suprême. Donc la béatitude d'un homme ne peut être plus grande que la béatitude d'un autre.

3° La béatitude, étant un bien parfait et surabondant, remplit tous les désirs de l'homme; et les désirs de l'homme ne sont remplis que lorsqu'il ne reste plus rien que l'homme puisse acquérir. Mais, quand il ne reste plus rien à acquérir, il ne peut y avoir un bien plus grand. Donc, ou bien l'homme n'est pas heureux, ou bien, s'il est heureux, il ne sauroit y avoir de béatitude plus grande que la sienne (1).

Mais le Seigneur lui-même nous dit le contraire, *Joan.*, XIV, 2 : « Il y a différentes demeures dans la maison de mon Père; » et ces demeures

(1) Abusant de certains textes de l'Ecriture, certains hérétiques ont prétendu qu'il y avoit dans le ciel une parfaite égalité de gloire et de béatitude. Ce n'est donc pas uniquement à des subtilités métaphysiques que saint Thomas répond ici, c'est encore à des erreurs historiques.

---

naturaliter eis sit superior; potest tamen eos transcendere per operationem intellectùs, dum intelligit aliquid super angelos esse quod homines beatificat; quod cùm perfectè consequetur, perfectè beatus erit.

ARTICULUS II.

Utrùm unus homo possit esse beatior altero.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in I. *Ethic.* Sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur; dicitur enim *Matth.*, XX, quòd « omnes qui operati sunt in vinea, acceperunt singulos denarios; » quia, ut dicit Gregorius (Homil. XIX. *in Evang.*), « æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt. » Ergo unus non erit beatior alio.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid majus. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

3. Præterea, beatitudo cùm sit perfectum et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat; sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest quod suppleri possit. Si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud majus bonum. Ergo vel homo non est beatus; vel si est beatus, non potest alia major beatitudo esse.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, XIV : « In domo Patris mei mansiones multæ sunt; » per quas, ut Augustinus dicit (2), « diversæ

(1) De his etiam IV. *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 2.

(2) Expressè Tract. LXVII in *Joan.*, his verbis : *Denarius omnibus æqualis est quo vita*

correspondent, d'après saint Augustin, « aux différents degrés de mérite de ceux qui possèdent la vie éternelle; » car la vie éternelle, dont la gloire est accordée aux hommes selon leur mérite, c'est la béatitude même. Donc il y a différents degrés de béatitude, et tous ne la possèdent pas au même degré.

(CONCLUSION. — Il est vrai que la béatitude ne peut pas varier dans son objet; mais, quant à la manière de la posséder et d'en jouir, l'un s'y trouvant mieux disposé que l'autre, il peut y avoir différents degrés de perfection ou d'intensité.)

Suivant une distinction que nous avons déjà établie, l'idée de béatitude renferme deux choses; d'abord la fin dernière elle-même, c'est-à-dire, le souverain bien, puis l'acquisition ou jouissance de ce bien. Quant à ce bien qui est l'objet et la cause de la béatitude, il est évident que l'un ne peut pas être plus heureux que l'autre, puisqu'il n'y a qu'un bien suprême, qui est Dieu, dont la possession fait seule le bonheur de l'homme. Mais quant à l'acquisition ou jouissance de ce bien, l'un peut être plus heureux que l'autre; car plus on en jouit pleinement, plus on est heureux. Or, il arrive qu'un homme jouit de Dieu plus parfaitement qu'un autre, parce qu'il rentre d'une manière plus parfaite dans l'ordre de cette affection : et c'est ainsi que l'un peut être plus heureux que l'autre.

Je réponds aux arguments : 1° Le même denier donné aux ouvriers représente l'unité de la béatitude sous le rapport de l'objet; et la diversité des demeures dans la maison du Père céleste représente les différents degrés de béatitude, sous le rapport de la jouissance.

2° La béatitude est appelée le bien suprême, comme étant la parfaite possession ou la jouissance de ce bien.

3° L'homme qui jouit de la béatitude ne manque d'aucun bien qu'il

---

meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna; » dignitas enim vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est æqualis beatitudo.

(CONCLUSIO. — Non potest beatitudo una ex parte objecti aliâ major esse, sed secundùm fruitionem ejus; quia alius est alio meliùs dispositus ad eam, unus altero beatior esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 8, et qu. 2, art. 7), in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum, et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis objectum et causa, non potest esse una beatitudo aliâ major, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus fruitione homines sunt beati. Sed quantum ad adeptionem hujusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior; quia quantò magis hoc bono fruitur, tantò beatior est. Contingit autem aliquem perfectiùs frui Deo quàm alium, ex eo quòd est meliùs dispositus vel ordinatus ad ejus fruitionem : et secundùm hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundùm diversum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum, quòd beatitudo dicitur esse summum bonum, in quantum est summi boni perfecta possessio sive fruitio.

Ad tertium dicendum, quòd nulli beato deest

significatur æterna, quoniam vivendi non est diversa in æternitate mensura, et ampliùs alio nemo vivit. Sed multæ mansiones diversas meritorum in una vita æterna significant dignitates.

puisse désirer, puisqu'il possède le bien infini qui est « le bien de tous les biens, » selon l'expression de saint Augustin. Mais nous disons que l'un est plus heureux que l'autre, d'après leur différente participation à ce bien suprême; et l'addition d'un autre bien quelconque ne sauroit accroître la béatitude, ce qui fait dire à saint Augustin, *Confes.*, V, 6 : « Celui qui vous connoît et connoît en même temps les autres choses, n'est pas rendu plus heureux par ces choses qu'il connoît; vous seul faites son bonheur. »

ARTICLE III.

Un homme peut-il avoir la béatitude dans cette vie?

Il paroît que la béatitude peut être obtenue dès cette vie. 1° Le Prophète dit, *Ps.* CXVIII, 1 : « Heureux ceux qui se gardent de toute souillure dans la voie, et qui marchent dans la loi du Seigneur. » Or, cela a lieu dans la vie présente. Donc un homme peut avoir la béatitude dès cette vie.

2° Une participation imparfaite au bien suprême n'exclut pas l'idée de la béatitude; car, sans cela, l'un ne seroit pas plus heureux que l'autre. Or, les hommes peuvent, dès cette vie, participer au bien suprême, puisqu'ils connoissent et aiment Dieu, bien que d'une manière imparfaite. Donc l'homme peut avoir la béatitude dès cette vie.

3° Ce qui est dit par la majeure partie des hommes ne sauroit être entièrement faux; car ce qui existe dans le plus grand nombre appartient évidemment à la nature, et la nature n'est jamais complètement en défaut. Or, la plupart des hommes placent la béatitude dans cette vie, comme on le voit par cette parole de l'Ecriture, *Ps.* CXLIII, 15 : « Ils ont proclamé heureux le peuple qui possède ces biens, » à savoir, les biens de la vie présente. Donc il est des hommes qui peuvent être heureux ici-bas.

---

aliquod bonum desiderandum, cùm habeat ipsum bonum infinitum, quod est « bonum omnis boni, » ut Augustinus dicit. Sed dicitur aliquis alio beatior, ex diversa ejusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem; unde Augustinus dicit in V. *Confess.* (cap. 6) : « Qui te et alia novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus. »

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis in hac vita possit esse beatus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim in *Psalm.* CXVIII : « Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini. » Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Præterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis; alioquin unus non esset beatior alio. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum, cognoscendo et amando Deum, scilicet imperfectè. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Præterea, quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse; videtur enim naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud *Psalm.* CXLIII : « Beatum dixerunt populum, cui hæc sunt, » scilicet præsentis vitæ bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

(1) De his etiam infrà, qu. 62, art. 1; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1, ad 5; et qu. 14, de verit., art. 2; et super I. *Ethic.*, lect. 16.

Mais le contraire se trouve renfermé dans cette autre parole, *Job*, XIV, 1 : « L'homme né de la femme vit peu de temps, et sa vie est remplie de beaucoup de misères. » Or, la béatitude exclut la misère. Donc il ne sauroit y avoir de béatitude dans cette vie.

(Conclusion. — Comme la parfaite béatitude, qui consiste dans la vision de l'essence divine, ne comporte absolument aucun mal, et comme la vie présente est sujette à tant de maux divers, il est évident que la béatitude ne peut exister ici-bas.)

Il peut bien exister dans cette vie une certaine participation à la béatitude; mais la véritable et parfaite béatitude ne s'y rencontre pas. C'est ce que nous pouvons démontrer de deux manières : d'abord, par la notion même de la béatitude. Car la béatitude étant un bien parfait et surabondant, exclut tous les maux et remplit tous les désirs. Or, d'un côte, il n'est pas possible d'éviter tous les maux dans la vie présente; elle est sujette à des maux inévitables, au mal de l'ignorance, de la part de l'intellect, au mal des affections désordonnées, de la part de l'appétit, aux innombrables souffrances qui lui viennent du corps, comme saint Augustin nous le montre avec tant de vérité, *De Civit. Dei*, XIX, 5, 6, etc. D'un autre côté, le désir que nous avons du bien ne peut jamais être satisfait ici-bas; car l'homme désire naturellement la durée du bien qu'il possède; et les biens de la vie présente sont passagers, puisque la vie elle-même est si rapide, et trompe ainsi le désir naturel que nous avons de la voir durer toujours, à cause de l'horreur, également naturelle, que la mort nous inspire : il est donc impossible que la vraie béatitude se trouve dans la vie présente. Cette même vérité résulte, en second lieu, de la considération de l'objet dans lequel la béatitude consiste, à savoir, de la vision de Dieu, vision que l'homme ne peut obtenir dans la vie présente, comme nous l'avons démontré dans la première partie. Il est manifeste,

---

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XIV : « Homo natus de muliere brevi vivens tempore, repletur multis miseriis. » Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo in hac vita non potest esse beatus.

(Conclusio. — Cùm perfecta beatitudo in visione divinæ essentiæ consistens omne malum excludat, hæc autem vita miseriis variis sit obnoxia, constat eam in hac vita haberi non posse.)

Respondeo dicendum, quòd aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primò quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cùm sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi; multis enim malis præsens vita subjacet, quæ vitari non possunt, et ignorantiæ ex parte intellectûs, et inordinatæ affectioni ex parte appetitûs, et multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur, XIX. *De Civit. Dei*. Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni quod habet; bona autem præsentis vitæ transitoria sunt, cùm et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuò manere vellemus; quia naturaliter homo refugit mortem : inde impossibile est quòd in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundò, si consideretur id in quo specialis beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentiæ, quæ non potest homini provenire in hac vita, ut in primo ostensum est (seu I. part., qu. 12, art. 11). Ex quibus manifestè apparet, quòd non potest

d'après tout cela, que nul ne peut, dans cette vie, posséder la véritable et parfaite béatitude (1).

Je réponds aux arguments : 1° Certains hommes sont appelés heureux dans cette vie, soit à cause de l'espoir qu'ils ont d'acquérir la béatitude dans la vie future, conformément à ces paroles de saint Paul, *Rom.*, VIII, 24 : « C'est par l'espérance que nous sommes sauvés ; » soit à cause d'une certaine participation à la béatitude et une sorte d'avant-goût du bien suprême.

2° La participation à la béatitude peut avoir deux genres d'imperfection : d'abord, de la part de l'objet même de la béatitude, quand cet objet ne peut être vu dans son essence : et une telle imperfection détruit l'idée de la vraie béatitude. La béatitude peut être imparfaite, en second lieu, de la part de celui qui y participe, puisqu'il n'atteint l'objet de sa béatitude, c'est-à-dire, Dieu, que selon sa capacité relative, d'une manière par conséquent imparfaite, eu égard à la manière dont Dieu jouit de lui-même : et une telle imperfection ne détruit pas l'idée de la béatitude; car la béatitude étant une opération, comme nous l'avons dit, et comme l'objet spécifie l'acte, c'est d'après l'objet, et non d'après le sujet, qu'on doit se former l'idée vraie de la béatitude.

3° Si les hommes se persuadent qu'il existe une certaine béatitude dans cette vie, c'est parce qu'ils y voient une image de la vraie béatitude; et, dans ce sens, leur idée n'est pas entièrement fausse.

(1) C'est ce que du reste notre saint auteur avoit déjà démontré dans la seconde question de cette même partie, en prouvant en détail que le vrai bonheur de l'homme ne se trouve dans aucun bien créé, c'est-à-dire, dans aucun des biens qu'il peut posséder dans la vie présente. Ne soyons pas toutefois surpris qu'il insiste sur cette vérité. Il importe souverainement de bien marquer le but où doivent tendre tous les désirs et toutes les énergies de l'existence humaine. Une erreur sur le but, c'est une aberration sur la voie qu'il faut suivre. Du moment où le terme de notre vie est placé en dehors de ce monde, dans une autre patrie, nous sommes réellement des pèlerins et des étrangers ici-bas, et nous devons agir en conséquence.

aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quòd beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Spe salvi facti sumus ; » vel propter aliquam participationem beatitudinis secundùm aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum, quòd participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis, quod quidem secundùm sui essentiam non videtur; et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex ipsius parte participantis, qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundùm seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfectè per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur; et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia cùm beatitudo sit operatio quædam, ut suprà dictum est (qu. 3, art. 1), vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.

Ad tertium dicendum, quòd homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis; et sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

ARTICLE IV.

La béatitude une fois acquise peut-elle se perdre?

Il paroît que la béatitude peut se perdre. 1° La béatitude est une certaine perfection. Or, toute perfection existe dans son sujet selon le mode d'être de ce sujet même. Mais l'homme étant variable de sa nature, ne semble pouvoir participer à la béatitude que d'une manière variable. Donc il semble aussi que l'homme puisse perdre la béatitude.

2° La béatitude consiste dans une opération de l'intellect, et l'intellect est soumis à la volonté. Or, la volonté s'applique aux contraires. Donc elle peut se désister de l'opération qui fait la béatitude de l'homme; et l'homme peut ainsi perdre sa béatitude.

3° La fin correspond toujours au commencement. Or, la béatitude de l'homme a un commencement, puisque l'homme n'a pas toujours été heureux. Donc il semble qu'elle doive avoir une fin.

Mais le contraire est ainsi énoncé dans l'Evangile, *Matth.*, XXV, 46 : « Ceux-ci (les justes) iront dans la vie éternelle; » vie qui n'est autre, comme nous l'avons dit, que la béatitude des saints. Or, ce qui est éternel ne sauroit finir. Donc l'homme ne sauroit perdre sa béatitude.

(Conclusion. — Il est vrai que tout homme peut perdre la béatitude imparfaite, telle qu'on la possède ici-bas; mais la béatitude parfaite, qui consiste dans la vision de Dieu et ne comporte aucun mal, ne sauroit être perdue.)

Si par béatitude on entend cette béatitude imparfaite dont on peut jouir ici-bas, il faut avouer que l'homme peut la perdre. La félicité qui

---

ARTICULUS IV.

Utrùm beatitudo habita amitti possit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quædam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundùm modum ipsius. Cùm igitur homo secundùm naturam suam sit mutabilis, videtur quòd beatitudo ab homine mutabiliter participetur; et ita videtur quòd homo beatitudinem possit amittere.

2. Præterea, beatitudo consistit in actione intellectûs qui subjacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita (2). Ergo videtur quòd possit deficere ab operatione qua homo beatificatur; et ita homo desinet esse beatus.

3. Præterea, principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium, quia non semper fuit beatus. Ergo videtur quòd habeat finem.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XXIII, de justis, quòd « ibunt in vitam æternam, » quæ, ut dictum est (art. 2), est beatitudo sanctorum. Quod autem est æternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

(Conclusio. — Possibile est quemvis ab imperfecta beatitudine, qualis in hac vita haberi potest, deficere; non autem à perfecta quæ, quoniam in visione divinæ essentiæ consistit, omne malum excludit.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur, vel per

(1) De his etiam I. part., qu. 64, art. 2; ut et I, *Sent.*, dist. 8, qu. 3, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 61 et 62; et *Opusc.*, III, cap. 169, 262, 264; et *Joan.*, X, lect. 5, col. 5.

(2) Tum contradictoriè, sicut agere vel non agere; tum contrariè, sicut bonum vel malum agere : utrumque propter innatam sibi libertatem quæ indifferens ad utrumlibet intelligitur, ut ex III. *Ethic.*, cap. 7, græco-lat., vel 11 in antiquis, colligi potest. Hinc voluntatis mutabilitas, lib. I. *Magnorum Moral.*, cap. 12; sed eo sensu quem responsio explicabit.

se trouve dans la contemplation peut d'abord se perdre, soit par l'oubli ou par la destruction de la science, destruction qu'une maladie suffit seule à causer, soit par les occupations, quand elles détournent entièrement une ame de la vie contemplative. La félicité de la vie active est également sujette à se perdre; car la volonté de l'homme peut changer en abandonnant le chemin de la vertu, dans l'exercice de laquelle consiste principalement cette félicité; et si la vertu demeure inaltérable, les impressions du dehors peuvent encore en troubler le bonheur, puisqu'elles empêchent plusieurs opérations vertueuses; il est vrai cependant qu'elles ne peuvent pas la détruire en totalité, puisque c'est encore par une opération de la vertu que l'homme supporte avec honneur les adversités elles-mêmes. Par conséquent, comme la béatitude de cette vie peut se perdre, ce qui semble détruire la notion même de la béatitude, le Philosophe a pu dire, comme nous l'avons déjà rapporté : « Certains hommes peuvent être heureux dans cette vie, non d'une manière absolue, mais comme il convient à des hommes, » c'est-à-dire, à des êtres sujets au changement. Si par béatitude on entend, au contraire, cette béatitude parfaite qui nous est promise pour une autre vie, Origène suppose encore, entraîné qu'il étoit par les opinions de certains platoniciens, que l'homme peut tomber dans le malheur, même après avoir obtenu cette dernière béatitude. Mais l'erreur de cette opinion se démontre par deux raisons principales.

La première raison est tirée de l'essence même de la béatitude. En effet, la béatitude étant, comme nous l'avons dit, un bien parfait et surabondant, elle doit nécessairement contenter tous les désirs de l'homme et repousser toutes sortes de maux. Mais l'homme désire naturellement garder le bien qu'il possède, il veut même avoir la sécurité de cette possession; car, sans cela, la crainte de perdre ce bien, et plus encore, la certitude de le perdre, sont pour lui une source de tristesse. La véritable béatitude exige donc qu'un homme ait la conviction bien pro-

---

oblivionem, putà cùm corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine; vel per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis à contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa; voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret à virtute, in cujus actu principaliter consistit felicitas : si autem virtus remanet integra, exteriores transmissiones possunt quidem beatitudinem talem perturbare, in quantum impediunt multas operationes virtutum; non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis, ideo Philosophus dicit in I. *Ethic.* (cap. 16 vel 11, ut jam suprà), « aliquos esse in hac vita beatos non simpliciter, sed sicut homines, » quorum natura mutationi subjecta est. Si verò loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam, sciendum est quòd Origenes posuit, quorumdam platonicorum errorem sequens, quòd post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifestè apparet falsum esse dupliciter.

Primò quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cùm enim ipsa beatitudo sit « perfectum bonum et sufficiens » (ut jam supra), oportet quòd desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod ejus retinendi securitatem obtineat; alioquin necesse est quod timore amittendi vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quòd homo certam habeat opinionem, bonum quod habet

fonde qu'il ne perdra jamais l'objet de son bonheur. Si cette conviction repose sur la vérité, il est évident que l'homme ne sauroit perdre la béatitude; et si ce n'est là qu'une fausse opinion, cela même est un mal, car le faux est le mal de l'intellect, comme le vrai est son bien, ainsi que le dit Aristote. Il n'y a donc pas de béatitude pour celui qui est sujet à un mal quelconque.

La seconde raison se tire encore de l'essence de la béatitude, mais considérée en particulier. Nous avons déjà montré que la parfaite béatitude de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine. Or il est impossible qu'un être, voyant l'essence divine, veuille ne plus la voir; car un bien obtenu, et dont on veut se dépouiller, accuse par là même quelque défaut; ou il est insuffisant, et l'on en cherche un plus complet, ou il est accompagné de quelque déplaisir, et c'est à cause de cela qu'on le prend en dégoût. Mais la vision de l'essence divine remplit l'ame de toutes sortes de biens, en l'unissant à la source de toute bonté : c'est ce qui fait dire au Psalmiste, *Ps.* XVI, 15 : « Je serai rassasié lorsque votre gloire m'aura apparu; » et au Sage, *Sapient.*, VII, 11 : « Tous les biens me sont venus avec elle, » c'est-à-dire, avec la contemplation de la divine sagesse. De plus, cette vision n'entraîne aucun déplaisir; car c'est d'elle qu'il est encore dit, *Sapient.*, VIII, 16 : « Sa conversation ne renferme aucune amertume, et la vie qu'elle anime n'a point d'ennui. » Il résulte donc clairement de là que l'être heureux ne sauroit, par sa propre volonté, renoncer à la béatitude. Dieu ne peut pas non plus la lui ravir; car la perte de la béatitude étant un châtiment, Dieu, qui est la justice même, ne peut la ravir à sa créature, si ce n'est pour une faute commise; mais celui qui voit Dieu ne peut pas commettre de faute, puisque la droiture de la volonté est la conséquence nécessaire de cette vision, ainsi que nous l'avons montré dans la question précédente. Aucun autre agent ne peut

---

nunquam se amissurum; quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quòd beatitudinem nunquam amittet; si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere, nam *falsum* est malum intellectus, sicut *verum* est bonum ipsius, ut dicitur in VI. *Ethic.* (cap. 2 et 3). Non igitur jam verè erit beatus, si aliquod malum ei inest.

Secundò idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra (qu. 13, art. 8), quòd perfecta beatitudo hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam, velit eam non videre; quia omne bonum habitum quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quæritur aliquid sufficientius loco ejus, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinæ essentiæ replet animam omnibus bonis, cùm conjungat fonti totius bonitatis : unde dicitur in *Psalm.* XVI : « Satiabor cùm apparuerit gloria tua, » et *Sap.*, VII. dicitur, « venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, » scilicet cum contemplatione sapientiæ. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum; quia de contemplatione sapientiæ dicitur, *Sapient.*, VIII : « Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus. » Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere Deo subtrahente, quia cùm subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio à Deo justo judice provenire, nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cùm ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est (qu. 4, art. 4).

en outre porter atteinte à la béatitude, car l'ame unie à Dieu est par là même élevée au-dessus de toutes les autres choses, et, par suite, aucun agent ne peut briser cette union. Il répugne donc de supposer que par les vicissitudes des temps, l'homme puisse passer de la béatitude au malheur, et réciproquement; car ces sortes de vicissitudes ne peuvent agir que sur les choses soumises au temps et au mouvement.

Je réponds aux arguments : 1° La béatitude est la perfection consommée, et ne comporte aucun défaut dans celui qui la possède : aussi exclut-elle toute idée de mutabilité, la puissance divine élevant ainsi la nature humaine à la participation de son éternité, et la mettant au-dessus de toute vicissitude.

2° La volonté se rapporte aux contraires dans les choses qui conduisent à la fin; mais, quant à la fin dernière, la volonté s'y trouve nécessairement dirigée par sa nature, puisque l'homme ne peut pas ne pas vouloir être heureux.

3° La béatitude a un commencement, par la raison qu'elle est une participation; mais elle n'a pas de fin en vertu du bien même qui est l'objet de la béatitude : ainsi donc c'est pour une cause que la béatitude a un commencement, et c'est pour une autre cause qu'elle n'a pas de fin.

ARTICLE V.

L'homme peut-il par ses forces naturelles acquérir la béatitude?

Il paroît que l'homme peut, par ses forces naturelles, acquérir la béatitude. 1° La nature ne fait pas défaut dans les choses nécessaires, comme nous l'avons dit plusieurs fois à la suite du Philosophe. Or, rien n'est plus nécessaire à l'homme que ce par quoi il obtient sa fin dernière. Donc

---

Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere ; quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur, et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alterationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et è converso; quia hujusmodi temporales alternationes esse non possunt, nisi circa ea quæ subjacent tempori et motui.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit à beato : et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur; sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur : quod patet ex hoc quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum, quòd beatitudo habet principium ex conditione participantis; sed caret fine propter conditionem boni cujus participatio facit beatum : unde ab alio est initium beatitudinis, et ab alio est quod caret fine.

ARTICULUS V.

Utrùm homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis (ut dicitur lib. III. *De anima*, text. 45). Sed nihil est homini tam necessarium, quàm

(1) De his etiam infrà, qu. 62, art. 1, 2 et 3; et I. part., qu. 12, art. 4, et qu. 94, art. 1; et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 6; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 52, 147, 157, 159; et *ad Rom.*, I, lect. 6.

cela ne fait pas défaut à la nature humaine; et, par conséquent aussi, l'homme, au moyen de ses forces naturelles, peut acquérir la béatitude.

2° L'homme étant supérieur aux créatures privées de raison, doit pouvoir mieux qu'elles se suffire à lui-même. Or, les créatures privées de raison parviennent à leur fin par leurs seules forces naturelles. Donc, à plus forte raison, l'homme peut-il, de la même manière, acquérir la béatitude.

3° La béatitude est une opération parfaite, comme nous l'avons dit avec les expressions mêmes du Philosophe. Or, il appartient au même être de commencer et de perfectionner une œuvre. Donc, puisque l'opération imparfaite, qui est comme le commencement des opérations humaines, dépend du pouvoir naturel de l'homme, du pouvoir qui rend l'homme maître de ses actions, il semble que, par ce même pouvoir naturel, l'homme doive s'élever à l'opération parfaite, qui est la béatitude.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. En effet, c'est par son intellect et sa volonté que l'homme est naturellement le principe de ses actions. Or, la dernière béatitude promise aux saints dépasse l'intellect et la volonté de l'homme; ce que nous voyons par ces paroles de l'Apôtre, I *Corinth.*, II, 9 : « L'œil de l'homme n'a pas vu, son oreille n'a pas entendu, son cœur ne peut comprendre le bonheur que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. » Donc l'homme, avec ses seules forces naturelles, ne peut pas acquérir la béatitude.

(Conclusion. — L'homme ne peut pas, avec ses seules forces naturelles, acquérir la béatitude qui consiste dans la vision de l'essence divine, comme il peut acquérir celle de la vie présente.)

La béatitude imparfaite, telle qu'elle existe ici-bas, peut être acquise par l'homme, avec les seules ressources de sa nature, de la même manière que la vertu dans laquelle cette béatitude consiste; ce dont nous

---

id per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest : potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Præterea, homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Præterea, beatitudo est operatio perfecta, secundum Philosophum. Ejusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cùm igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus; videtur quòd per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed contra, homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum et voluntatem; sed ultima beatitudo sanctis præparata excedit intellectum hominis et voluntatem; dicit enim Apostolus I. *ad Corinth.*, II : « Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascenderunt quæ præparavit Deus diligentibus se (1). » Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

(Conclusio. — Non potest homo suis naturalibus viribus beatitudinem illam quæ in visione divinæ essentiæ consistit, adipisci, sicut illam quæ in hac vita haberi potest.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus in cujus operatione consistit, de

(1) Sumptum ex *Isaiæ*, LXIV, vers. 4, verbis paululùm immutatis : *Oculus non vidit*, (sive *præter te*, πλὴν σοῦ), *quæ præparasti expectantibus te*.

aurons à parler plus bas, question 13. Mais la béatitude parfaite de l'homme consiste, comme nous l'avons dit plusieurs fois, dans la vision de l'essence divine : et voir Dieu par son essence, est une chose qui dépasse non-seulement la nature de l'homme, mais encore celle de tout être créé, ainsi que nous l'avons montré dans la première partie, quest. 2, art. 4. Or, la connoissance naturelle de chaque créature est nécessairement conforme à sa substance, comme on l'a dit de l'intelligence, *De Causis* : « Elle connoît les choses qui sont au-dessus d'elle, et celles qui sont au-dessous, d'une manière conforme à sa propre substance. » Mais une connoissance simplement conforme à une substance créée, ne peut atteindre à la vision de l'essence divine, puisque celle-ci dépasse infiniment toute substance créée (1). Donc ni l'homme ni aucune créature ne peuvent acquérir la suprême béatitude par leurs seules forces naturelles.

Je réponds aux arguments : 1° De même que la nature ne fait pas défaut à l'homme dans les choses nécessaires, quoiqu'elle ne l'ait pas pourvu d'armes et de vêtements, comme cela a lieu pour le reste des animaux, car elle lui a donné la raison et les mains, par lesquelles il peut tout se procurer : de même la nature ne fait pas défaut à l'homme dans les choses nécessaires, quoiqu'elle ne lui ait pas donné un moyen pour acquérir la béatitude, puisque c'étoit là une chose impossible; car elle lui a donné le libre arbitre, par lequel il peut se retourner vers Dieu, source de béatitude; et le Philosophe dit : « Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes. »

2° La nature qui peut acquérir le bien parfait, quoiqu'ayant besoin pour cela d'un secours extérieur, est d'une condition supérieure à celle de la nature qui ne peut pas acquérir le bien parfait, quoiqu'elle puisse

(1) S'il est des vérités qui répondent d'une manière toute spéciale aux tendances de certaines époques, et qu'il soit plus nécessaire alors de rappeler aux hommes, on ne peut nier

quo infrà dicetur (quæstione 13). Sed beatitudo hominis perfecta (sicut suprà dictum est) (qu. 3, art. 8), consistit in visione divinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiam, est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, ut in primo ostensum est (I. part. qu. 2, art. 4). Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ ejus, sicut de intelligentia dicitur in lib. *De Causis*, quod « cognoscit ea quæ sunt supra se, et ea quæ sunt infra se secundum modum substantiæ suæ. » Omnis autem cognitio, quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit à visione divinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus quibus possit hæc sibi acquirere; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum : « quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, » ut dicitur in III. *Ethicorum*.

Ad secundum dicendum, quòd nobilioris conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quàm natura quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad conse-

acquérir un bien imparfait, sans même avoir besoin pour cela d'un secours extérieur : ainsi celui-là est dans de meilleures dispositions par rapport à la santé, qui peut recouvrer une santé parfaite, bien que ce soit par le secours de la médecine, que celui qui peut uniquement recouvrer une santé imparfaite sans ce même secours. Voilà pourquoi la créature raisonnable, pouvant acquérir le bien parfait, dans lequel consiste la béatitude, tout en ayant besoin, pour cela, du secours divin, est par là même supérieure à la créature privée de raison, et qui n'est pas capable d'un tel bien, quoique pouvant du reste acquérir un bien imparfait par les seules forces de sa nature.

3° Quand l'imparfait et le parfait sont de la même espèce, ils peuvent procéder de la même puissance ou de la même cause; mais il n'en est pas nécessairement de même quand ils n'appartiennent pas à la même espèce : ainsi la puissance capable de disposer la matière, ne l'est pas toujours de donner la dernière perfection. Or, l'opération imparfaite qui dépend de la puissance naturelle de l'homme, n'est pas de la même espèce que l'opération parfaite dans laquelle consiste la béatitude, puisque c'est l'objet qui détermine l'espèce de l'opération : cet argument n'a donc pas ici de valeur.

ARTICLE VI.

L'homme acquiert-il la béatitude par l'action d'une créature supérieure à lui?

Il paroît que l'homme peut acquérir la béatitude par l'action d'une créature supérieure à lui, c'est-à-dire, de l'ange. 1° Comme il existe deux sortes d'ordres dans les êtres, l'ordre réciproque des diverses parties

que celle qui fait l'objet de cette thèse ne soit dans de telles conditions par rapport à notre temps. Jamais l'homme ne fut plus persuadé qu'il pouvoit, par ses seules forces, accomplir sa destinée. D'une part, la prodigieuse activité déployée de nos jours dans les choses de la terre, et, de l'autre, l'orgueil de l'esprit humain voulant tout expliquer et tout diriger par lui-même, concourent à nous faire perdre de vue, et notre vocation surnaturelle, et le secours divin dont nous avons besoin pour la réaliser.

---

cutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in II. *De cœlo :* sicut melius est dispositus ad sanitatem, qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quàm qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quàm creatura irationabilis, quæ hujusmodi boni non est capax; sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd quando *imperfectum* et *perfectum* sunt ejusdem speciei ab ..irtute causari possunt; non autem hoc est necesse si sint alterius speciei; non enim quicquid potest causare dispositionem materiæ, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio quæ subjacet naturali hominis potestati, non est ejusdem speciei cum operatione illa perfecta quæ est hominis beatitudo, cum operationis species dependat ex objecto : unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI.

Utrùm homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd homo possit fieri beatus per actionem alicujus superioris creaturæ, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium

de l'univers, et l'ordre de l'univers lui-même, par rapport au bien placé en dehors de l'universalité des créatures, le premier de ces ordres se rapporte au second comme à sa fin : ainsi l'ordre réciproque des diverses parties d'une armée a pour fin l'ordre qui rattache cette armée à son chef. Mais l'ordre réciproque des diverses parties de l'univers consiste surtout en ce que les créatures supérieures agissent sur les inférieures, comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. 100, art. 1. Et la béatitude consiste dans l'ordre qui met l'homme en rapport avec le bien placé en dehors de l'univers, c'est-à-dire, avec Dieu. Donc c'est par l'action d'une créature supérieure, de l'ange, par conséquent, que l'homme acquiert la béatitude.

2° Une chose telle en puissance peut être réduite en acte par une autre chose qui est elle-même telle en acte : ainsi ce qui est chaud en puissance devient chaud en acte par l'action d'une chose actuellement chaude elle-même. Or, l'homme est heureux en puissance. Donc il peut être rendu heureux en acte par l'action de l'ange, qui est lui-même actuellement heureux.

3° La béatitude consiste dans l'opération de l'intellect, nous l'avons dit. Or, nous avons dit également que l'ange peut illuminer l'intellect de l'homme. Donc l'ange peut rendre l'homme heureux.

Mais le contraire est exprimé dans ce mot de l'Ecriture, *Ps.* LXXXIII, 12 : « C'est le Seigneur qui donnera la grace et la gloire. »

(Conclusion. — La béatitude étant un bien supérieur à toute nature créée, il est impossible que l'action d'une créature quelconque la communique à l'homme; Dieu seul peut la lui donner.)

Toute créature étant soumise aux lois de la nature, et n'ayant qu'une vertu et une action limitées, ce qui s'élève au-dessus de la nature ne sauroit avoir lieu par la puissance d'une créature quelconque; cela doit

---

universi ad invicem, alius totius universi ad bonum, quod est extra universum, primus ordo ordinatur ad secundum, sicut ad finem, ut dicitur XII. *Metaph.* (text. 52 et 53) : sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores, ut in primo dictum est (seu I, part., qu. 100, art. 1), beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet angeli in hominem, homo beatus efficitur.

2. Præterea, quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id quod est actu tale, sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per angelum qui est actu beatus.

3. Præterea, beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est (qu. 111, art. 1). Sed angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in primo habitum est. Ergo Angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* LXXXIII : « Gratiam et gloriam dabit Dominus. »

(Conclusio. — Cùm beatitudo sit quoddam bonum excedens naturam creatam, impossibile est homini eam conferri actione alicujus naturæ creatæ; sed fit solo Deo agente homo beatus.)

Respondeo dicendum, quòd cùm omnis creatura naturæ legibus sit subjecta (utpote habens limitatam virtutem et actionem), illud quod excedit naturam, non potest fieri virtute alicujus creaturæ; et ideo si quid fieri oporteat

venir immédiatement de Dieu, ainsi, par exemple, la résurrection d'un mort, la vue rendue à un aveugle, et autres faits du même genre. Or, nous avons déjà montré que la béatitude est un bien supérieur à toute nature créée : il est donc impossible que la béatitude soit procurée à l'homme par l'action d'une créature; Dieu seul peut donner à l'homme la béatitude parfaite. Quant à la béatitude imparfaite, il faut dire d'elle ce que nous disons de la vertu, dans l'acte de laquelle elle consiste.

Je réponds aux arguments : 1° Une loi qui s'applique généralement à toutes les puissances actives ordonnées entre elles, c'est qu'il n'appartient qu'à la plus haute de ces puissances de conduire un être à sa dernière fin; les puissances inférieures y conduisent seulement par des dispositions plus ou moins éloignées : c'est ainsi qu'il appartient à l'art du pilote de gouverner le navire dans le but pour lequel le navire a été fait. Ainsi donc, dans l'ordre universel, l'homme est sans doute aidé par les anges dans l'acquisition de sa fin dernière, en tant qu'il y est disposé de loin comme par des conditions préalables; au fond, il n'obtient la fin dernière elle-même que par l'action du premier agent, qui est Dieu.

2° Quand une forme existe dans une chose selon son être parfait et naturel, cette forme peut alors être le principe de l'action exercée sur une autre chose; c'est ainsi qu'un corps chaud communique sa chaleur à un autre. Quand une forme, au contraire, existe seulement d'une manière imparfaite et non selon son être naturel, elle ne sauroit alors, comme principe, se communiquer à un autre; ainsi la couleur intentionnelle qui est dans la pupille n'a pas la propriété de rendre une chose blanche. C'est

---

quod fit supra naturam, hoc fit immediatè à Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, et cætera hujusmodi. Ostensum est autem (art. 5), quòd beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam : unde impossibile est quòd per actionem alicujus creaturæ conferatur; sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. Si verò loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cujus actu consistit.

Ad primum ergo dicendum, quòd plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quòd perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam; inferiores verò potentiæ coadjuvant ad consecutionem illius ultimi finis, disponendo : sicut ad artem gubernativam, quæ præest navi factivæ, pertinet usus navis propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adjuvatur ab angelis ad consequendum ultimum finem secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad ejus consecutionem; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem qui est Deus (1).

Ad secundum dicendum, quòd quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum *esse* perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum; sicut calidum per calorem calefacit. Sed si forma existit in aliquo imperfectè, et non secundum *esse* naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum : sicut intensio coloris qui est in pupilla, non potest facere album. Neque etiam omnia quæ sunt illuminata aut calefacta, pos-

(1) Hinc Serm. XII super *Psalm.* XC, sic Bernardus : *Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi? — Siquidem ei soli honor et gloria. Quare ei soli? Quia ipse mandavit suis angelis ut custodiant nos; verumtamen ipsis qui subveniunt nobis in tanta necessitate, ingratos esse non licet. Simus ergo devoti, simus grati tantis custodibus; redamemus et honoremus eos quantum possumus, quantum debemus. Totus tamen reddatur ei amor et honor noster, à quo tam ipsis quàm nobis est totum, etc.* Similia etiam lib. V. *De considerat.*, cap. 5; et apud Augustinum, Tract. XXIII in *Joan.*

encore ainsi que toutes les choses éclairées ou échauffées n'ont pas la propriété d'en éclairer ou d'en échauffer d'autres ; car, autrement, l'illumination et la caléfaction se propageroient à l'infini. Or, la lumière de la gloire, au moyen de laquelle Dieu est vu dans son essence, existe en Dieu d'une manière parfaite et selon son être naturel ; tandis qu'elle n'existe dans une créature quelconque que d'une manière imparfaite, par ressemblance ou participation : et de là vient qu'une créature heureuse ne peut pas communiquer sa béatitude à une autre.

3° L'ange, au sein de la béatitude, peut bien illuminer l'intellect de l'homme, ou bien celui d'un ange inférieur, quant à certaines choses qui concernent les œuvres de Dieu, mais non quant à la vision de l'essence divine, comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. 106, art. 1 : pour cette vision, tous sont immédiatement illuminés par Dieu.

ARTICLE VII.

Certaines bonnes œuvres sont-elles requises pour que l'homme puisse obtenir de Dieu la béatitude?

Il paroît qu'aucune bonne œuvre n'est requise, de la part de l'homme, pour qu'il puisse obtenir de Dieu la béatitude (1). 1° Comme Dieu est un agent d'une puissance infinie, il n'a pas besoin, pour son action, d'une matière préalable ou d'une certaine disposition dans la matière ; il peut tout produire à la fois. Or, les œuvres de l'homme, n'étant pas requises pour la béatitude, comme étant sa cause efficiente, ainsi que nous venons

(1) Cette erreur étoit sans doute implicitement renfermée dans les doctrines et surtout dans les pratiques propagées par certaines hérésies, dès les premiers siècles du christianisme. Les gnostiques étoient tombés dans une sorte de quiétisme rêveur, qui impliquoit la négation de la nécessité des bonnes œuvres pour le salut, et qui fut, par là même, la source des plus affreux débordements. Mais il étoit réservé à la prétendue réforme du seizième siècle, de nier formellement la nécessité des œuvres méritoires. On sait de quelles mœurs une telle doctrine fut l'auxiliaire et la cause. Luther et Calvin avoient leurs raisons, en vérité, pour émettre de pareils principes. On comprend dès-lors que saint Thomas a également les siennes pour soutenir des principes opposés.

---

sunt alia calefacere et illuminare : sic enim illuminatio et calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriæ per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfectè et secundum *esse* naturale ; in qualibet autem creatura est imperfectè et secundum *esse* similitudinarium vel participatum : unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quòd angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris angeli quantum ad aliquas rationes divinorum operum ; non autem quantum ad visionem divinæ essentiæ, ut in primo dictum est (seu I. part., qu. 106, art. 1) ; ad eam enim videndam omnes immediatè illuminantur à Deo.

ARTICULUS VII.

Utrùm requirantur aliqua opera bona ad hoc quòd homo beatitudinem consequatur à Deo.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur à Deo. Deus enim cùm sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam aut dispositionem materiæ, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis cùm non requiran-

(1) De his etiam I, part., qu, 62, art, 5, ad 1 · et *Opusc.*, III, cap. 173.

de le voir, elles ne pourroient être requises que comme dispositions. Donc, puisque Dieu n'exige pas de dispositions préalables pour son action, il accorde la béatitude sans qu'il y ait de bonnes œuvres dans l'homme.

2° Dieu produit immédiatement la béatitude comme il créa immédiatement la nature. Mais dans la première institution des êtres, Dieu les créa sans aucune disposition préalable, sans aucune action de leur part; il fit chaque être parfait dans son espèce. Donc il semble qu'il donne aussi la béatitude à l'homme sans exiger de lui aucune opération préalable.

3° Selon la pensée de l'Apôtre, *Rom.*, IV, « la béatitude est donnée à l'homme, parce que Dieu lui confère la justice sans les œuvres. » Les œuvres ne sont donc pas requises pour que l'homme acquière la béatitude.

Mais le contraire est renfermé dans ces mots, *Joan.*, XIII, 17 : « Si vous savez ces choses vous serez heureux, pourvu que vous les accomplissiez. » C'est donc par l'action que nous parvenons à la béatitude.

(Conclusion. — Dieu seul est heureux par nature; les anges, comme étant les êtres les plus rapprochés de la nature divine, ont acquis le bonheur par un seul mouvement; mais Dieu veut que les hommes l'acquièrent par une série de mouvements ou d'actions méritoires.)

Nous avons déjà dit que la droiture de la volonté est requise pour la béatitude; car cette rectitude n'est autre chose que l'état légitime de la volonté dans l'ordre de la fin dernière; et cette disposition de la volonté n'est pas moins nécessaire pour acquérir cette fin, qu'une bonne disposition de la matière pour acquérir la forme. Il ne résulte pas néanmoins de là qu'une opération de la part de l'homme doive précéder sa béatitude; car Dieu pourroit produire en même temps et la volonté parfaitement ordonnée vers la fin, et cette même fin qui en est l'objet : c'est ainsi que parfois il dispose la matière et communique la forme d'un

---

tur ad beatitudinem ejus sicut causa efficiens, ut dictum est (art. 6), non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

2. Præterea, sicut Deus est auctor beatitudinis immediatè; ita et naturam immediatè instituit. Sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ; sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quòd beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

3. Præterea, Apostolus dicit *Rom.*, IV : « beatitudinem hominis esse, cui Deus confert justitiam sine operibus. » Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem [illegible]

Sed contra est, quòd dicitur *Joan.*, XIII : « Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis ea. » Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

(Conclusio. — Solus Deus natura beatus est; Angeli verò divinæ naturæ proximiores, unico motu beatitudinem sunt consecuti; quam pluribus motibus, seu actionibus meritoriis, Deus voluit ut homines consequerentur.)

Respondeo dicendum, quòd rectitudo voluntatis, ut suprà dictum est (qu. 4, art. 4), requiritur ad beatitudinem, cùm nihil aliud sit quam « debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; » quæ ita exigitur ad consecutionem ultimi finis sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat præcedere ejus beatitudinem; posset enim Deus simul facere voluntatem rectè tendentem in

seul coup. Mais l'ordre de la sagesse divine exige qu'il n'en soit pas ainsi; car, comme le dit Aristote, *De cœlo*, II : « Parmi les êtres destinés à posséder le bien parfait, l'un le possède sans mouvement, l'autre l'acquiert par un seul mouvement, il en est enfin qui n'y parviennent que par un grand nombre de mouvements. Or, posséder le bien parfait sans mouvement ne convient qu'à celui qui le possède par nature. » Et c'est Dieu seul qui possède ainsi la béatitude : lui seul donc n'a pas besoin d'y parvenir par une opération quelconque. Mais comme la béatitude dépasse toute nature créée, une simple créature ne peut pas acquérir la béatitude sans une opération préalable, par laquelle elle tend à ce but. L'ange étant par sa nature supérieur à l'homme, a, selon les desseins de la sagesse divine, acquis le bien suprême par un seul mouvement, par une seule opération méritoire, comme nous l'avons dit dans la première partie, question 62, article 5. Les hommes n'acquièrent ce même bien que par un grand nombre de mouvements successifs ou d'opérations, que l'on appelle mérites. Aussi le Philosophe a-t-il dit : « La béatitude est la récompense des actions vertueuses. »

Je réponds aux arguments : 1° Si l'opération de l'homme est exigée comme condition préalable pour acquérir la béatitude, ce n'est pas que le pouvoir manque à Dieu pour cela, c'est pour que l'ordre soit observé dans les choses.

2° Dieu a produit les premières créatures dans un état parfait, sans aucune disposition ou opération préalable de leur part (1), parce qu'il a voulu établir les premiers individus de chaque espèce comme chefs et types de leur race. Or, comme c'est de Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble, que la béatitude doit découler dans tous les autres êtres, selon

(1) Saint Augustin avoit dit cette belle parole : « Dieu, qui nous a créés sans nous, ne nous sauvera pas sans nous. » Tout cet article peut en être regardé comme le commentaire et le développement.

---

finem, et finem consequentem sicut quandoque simul materiam disponit, et inducit formam. Sed ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat; ut enim dicitur in II. *De cœlo* (ubi supra) : « Eorum quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, et aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu, convenit ei quod naturaliter habet illud. » Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei : unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem. Cùm autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis per quam tendit in ipsam. Sed angelus qui est superior ordine naturæ, quàm homo, consecutus est eam, ex ordine divinæ sapientiæ, uno motu operationis meritoriæ, ut in primo expositum est. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum qui merita dicuntur. Unde etiam secundum Philosophum, « beatitudo est præmium virtuosarum operationum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinæ virtutis beatificantis; sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quòd primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque aliqua dispositione, vel operatione creaturæ præcedente; quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios de-

cette parole de saint Paul, *Hebr.*, II, 10 : « Il a introduit après lui ses nombreux enfants dans la gloire; » son ame, dès le premier instant de sa conception, sans aucune opération méritoire, fut mise en possession de la béatitude. Mais c'est là un privilége unique; car chez les enfants mêmes qui ont reçu le baptême, les mérites de Jésus-Christ précèdent l'acquisition de la béatitude, bien que ces enfants n'aient aucun mérite propre; ils sont devenus par le baptême les membres de Jésus-Christ.

3° L'Apôtre parle en cet endroit de la béatitude de l'espérance, laquelle s'obtient par la grace de la justification, grace qui n'est pas donnée à cause des œuvres précédentes; car ce n'est pas là le terme du mouvement, comme la béatitude, c'est bien plutôt le principe du mouvement par lequel on tend à la béatitude.

ARTICLE VIII.

Tout homme désire-t-il la béatitude?

Il paroît que tous les hommes ne désirent pas la béatitude. 1° On ne sauroit désirer ce que l'on ne connoît pas, puisque le bien perçu est l'objet de l'appétit, comme nous l'avons dit plusieurs fois, à la suite du Philosophe. Or, un grand nombre ignorent ce qu'est la béatitude; ce qui résulte clairement, comme le remarque saint Augustin, *De Trin.*, XIII, 4, « de ce que les uns ont mis la béatitude dans les voluptés des sens, les autres dans les puissances de l'ame, et ainsi de suite. » Donc tous les hommes ne désirent pas la béatitude.

2° L'essence de la béatitude consiste dans la vision de l'essence divine. Mais plusieurs pensent que l'homme est dans l'impossibilité de voir Dieu

---

rivanda, secundum illud Apostoli ad *Hebr.*, II : « Qui multos filios in gloriam adduxerat; » statim à principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso; nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eò quòd per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quòd Apostolus loquitur de beatitudine spei quæ habetur per gratiam justificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia; non enim habet rationem termini motus ut beatitudo, sed magis est principium motus quo ad beatitudinem tenditur.

ARTICULUS VIII.

Utrùm omnis homo appetat beatitudinem.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cùm bonum apprehensum sit objectum appetitus, ut dicitur in III. *De anima* (text. 29, 34, 44). Sed multi nesciunt quod sit beatitudo : quod, sicut Augustinus dicit in XIII. *De Trin.* (cap. 4), patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animæ, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea, essentia beatitudinis est visio essentiæ divinæ, ut dictum est (qu. 3, art. 8).

(1) De his etiam infrà, qu. 10, art. 1 et 2; et I. part., qu. 19, art. 1, et qu. 82, art. 1 et 2; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 88; ut et lib. III, cap. 99; et qu. 22, de verit., art. 5 et 6; et qu. 6, de malo, art. 4, tum in corp., tum ad 4 et 9; et X. *Ethic.*, lect.

par essence. Ils ne peuvent donc pas désirer cette vision ; et par là même tous les hommes ne désirent pas la béatitude.

3° Saint Augustin dit, dans l'endroit que nous venons de citer : « Celui-là est heureux qui possède tout ce qu'il veut, et qui ne veut rien de mal. » Mais il n'en est pas ainsi de tous, puisqu'il en est qui veulent le mal et qui consentent d'une manière réfléchie à cette volonté. Donc tous ne désirent pas la béatitude.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Saint Augustin, ayant rapporté le mot d'un acteur, ajoute : « Si du moins il eût dit : Vous voulez tous être heureux, aucun de vous ne veut être malheureux, il eût exprimé un sentiment que chacun auroit retrouvé au fond de lui-même. » Donc tout homme désire la béatitude.

(Conclusion. — Quoique tous les hommes ne désirent pas le véritable objet de la béatitude, il est néanmoins certain que tous aspirent naturellement à ce bien universel et parfait qui renferme l'idée générale de la béatitude.)

La béatitude peut être considérée sous un double rapport : en premier lieu, dans son idée générale, et sous ce rapport tout homme veut nécessairement la béatitude. Or, nous appelons idée générale de la béatitude l'idée même du bien parfait, ainsi que nous l'avons déjà dit ; et comme le bien est l'objet de la volonté, le bien parfait est celui par lequel la volonté doit être pleinement satisfaite : vouloir donc la béatitude, ce n'est pas autre chose que désirer la pleine satisfaction de sa volonté, ce dont nul ne peut se défendre. En second lieu, nous pouvons considérer la béatitude dans sa propre essence, ou dans son véritable objet ; et sous ce rapport tous ne connoissent pas la béatitude, parce qu'ils ne savent pas

---

Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur : unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea, Augustinus dicit in XIII. *De Trinit.* (cap. 4), quod « beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil mali vult. » Sed non omnes hoc volunt; quidam enim mala aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XIII. *De Trinit.* . « Si minus (1) dixisset, *Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis*, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate. » Quilibet ergo vult esse beatus.

(Conclusio. — Quanquam non omnes id appetant in quo beatitudo vera consistit, omnes tamen universale et perfectum bonum naturaliter appetere certum est, in quo consistit communis ratio beatitudinis.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis, et sic necesse est quòd omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est, ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cùm autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfacit : unde appetere beatitudinem, nihil aliud est quàm appetere ut voluntas satietur; quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit; et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis

(1) Ille nempe qui promiserat in theatro se singulorum voluntates declaraturum stato die, ac deinde cùm omnes in theatrum ad ejus rei experimentum capiendum et faciendam fidem confluxissent, palam dixerat : *Vultis omnes vili emere et carè vendere.*

quelle est la chose où se réalise l'idée générale qu'ils en ont : et dans ce sens il est vrai de dire que tous ne la désirent pas.

De là résulte clairement la réponse à la première objection.

2° Bien que la volonté suive toujours la perception de l'intellect ou de la raison, il arrive néanmoins que la même chose peut être considérée sous différents aspects ; et de même il arrive aussi qu'une même chose est désirée sous un rapport et ne l'est pas sous un autre. Si la béatitude se présente sous l'idée du bien final et parfait, c'est-à-dire, sous l'idée générale de béatitude, tout homme doit naturellement et nécessairement tendre à ce but, comme nous l'avons déjà dit. Mais si l'on considère la béatitude dans ses conditions spéciales et constitutives, soit de la part de l'opération, soit de la part de la puissance qui opère, soit enfin de la part de l'objet, il faut avouer que tout homme ne tend pas nécessairement à la béatitude ainsi comprise.

3° Cette définition que quelques-uns donnent de la béatitude : « Celui-là est heureux qui possède tout ce qu'il désire, » ou bien « dont tous les désirs sont accomplis, » peut dans un sens être regardée comme bonne et suffisante ; mais elle est défectueuse dans un autre sens. Si l'on entend par là la possession de toutes les choses que l'homme désire par son appétit naturel, il est vrai de dire que celui-là est heureux qui possède tout ce qu'il désire ; car rien ne satisfait l'appétit naturel de l'homme si ce n'est le bien parfait, dans lequel consiste la béatitude. Mais si l'on entend par là la possession des choses que l'homme veut d'après les lumières de sa propre raison, il est des choses ainsi comprises et voulues qui, bien loin de contribuer à la béatitude, sont une source de malheur ;

---

conveniat : et per consequens quantum ad hoc non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd cùm voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem ; ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis : et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est. Potest enim considerari secundum illas speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti : et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, quòd ista diffinitio beatitudinis quàm quidam posuerunt (1), « Beatus est qui habet omnia quæ vult, » *vel* cui omnia optata succedunt, quodammodo intellecta est bona et sufficiens ; alio verò modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est quod « qui habet omnia quæ vult, est beatus ; » nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si verò intelligatur de his quæ homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam ; in quantum hujusmodi habita impediunt hominem

(1) Ipse utique Augustinus tum loco superiùs notato, ubi tamen è Cicerone sine indice speciali tale aliquid refert æquivalenter, tum expressiùs lib. *De vita beata*, tom. I, ubi ex ejus *Hortensio* (id est ex libro quem de laude Philosophiæ sub hac inscriptione scripsit), indicat sumptum esse. Nam postquam ibi Augustino per modum dialogi quærenti an sit beatus ille qui habet quod vult, respondit pia mater Monica : *Si bona velit et habeat, beatus est ; si velit, quamvis habeat, miser est.*

car ces sortes de possessions empêchent l'homme d'avoir ce qu'il désire conformément à sa nature (1) : comme aussi la raison accepte quelquefois pour vrai ce qui n'est qu'un obstacle à la connoissance de la vérité. Et voilà pourquoi saint Augustin ajoute, comme condition nécessaire à la parfaite béatitude : « Pourvu qu'il ne désire rien de mal ; » quoique la première partie de sa proposition : « Celui-là est heureux qui possède tout ce qu'il désire, » pût rigoureusement suffire si elle étoit bien entendue.

(1) Il est remarquable de voir ici saint Thomas mettre la raison de l'homme en opposition avec sa nature. Mais l'on sera moins étonné de cette affirmation, si l'on se souvient que, dans la première partie de la *Somme*, après avoir prouvé que l'intellect ne peut pas donner dans le faux, il nous montre la source de toutes nos erreurs dans le mauvais usage de notre raison. L'erreur n'est pas possible dans les premiers principes, objet naturel de notre intellect, elle se glisse dans le raisonnement; et l'erreur, en descendant dans la conduite, c'est le malheur.

---

ne habeat quæcunque vult naturaliter : sicut etiam ratio interdum accipit ut vera quæ impediunt à cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addit ad perfectionem beatitudinis; quòd « nihil mali velit; » quamvis primum posset sufficere, si rectè intelligeretur, scilicet quòd « qui beatus est habet omnia quæ vult. »

TRAITÉ DES ACTES HUMAINS.

QUESTION VI.

Du volontaire et de l'involontaire.

Puis donc qu'il est nécessaire d'accomplir certains actes pour parvenir à la béatitude, il faut porter notre attention sur les actes humains, afin que nous reconnoissions les actes qui mènent l'homme à la béatitude, et ceux qui l'empêchent d'y arriver. Mais de ce que les opérations et les actes s'appliquent à une chose en particulier, il suit que toute science pratique s'acquiert par des observations particulières. Donc la morale étant l'étude des actes humains, il la faut présenter d'abord en général, et puis en particulier (1).

Dans l'étude générale des actes humains, ce qui appelle d'abord notre attention, ce sont les actes humains eux-mêmes; ensuite les principes de ces actes. Parmi les actes humains, quelques-uns sont proprement de l'homme; d'autres sont communs à l'homme et aux autres animaux; et

(1) Après avoir étudié et déterminé le but ultérieur de nos actions, ou leur fin dernière, qui est la béatitude, l'auteur va maintenant étudier ces actions elles-mêmes, dans toutes leurs propriétés et sous tous leurs rapports. C'est ce qui est nommé, dans toutes les théologies modernes, le Traité des actes humains. L'étude qui commence à cette sixième question, et se continue jusqu'à la vingt-unième, est d'une importance, ou plutôt d'une nécessité sur laquelle il est inutile d'appeler l'attention du lecteur. C'est ici le fondement de toute la morale. Si l'on n'est bien pénétré des principes qui y sont établis, impossible de saisir la raison et la valeur des préceptes développés dans la suite.

TRACTATUS DE HUMANIS ACTIBUS.

QUÆSTIO VI.

De voluntario et involuntario, in octo articulos divisa.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire; oportet consequenter de humanis actibus considerare : ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur considerationis est humanorum actuum, primò quidem tractanda est in universali; secundò verò in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primò quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundò, de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis

parce que la béatitude est un bien propre aux hommes, les actes qui sont proprement humains ont trait à la béatitude plus directement que les actes qui sont communs à l'homme et aux autres animaux. D'abord donc il faut porter notre attention sur les actes qui sont propres à l'homme; secondement sur les actes qui sont communs à l'homme et aux autres animaux, et qu'on appelle passions de l'ame.

Sur le premier objet, il faut étudier deux choses : premièrement les actes humains, secondement la distinction de ces actes. Or comme on appelle proprement actes humains ceux qui sont volontaires, parce que la volonté est l'appétit raisonnable, qui est propre à l'homme, il faut étudier les actes humains en tant qu'ils sont volontaires. Premièrement donc il faut étudier le volontaire et l'involontaire en général; secondement les actes volontaires qui sont produits par la volonté elle-même, c'est-à-dire qui procèdent immédiatement de la volonté elle-même; troisièmement les actes volontaires qui sont commandés par la volonté, qui viennent de la volonté, mais par le moyen des autres puissances. Et comme les actes volontaires présentent certaines circonstances d'après lesquelles on les juge, il faut d'abord étudier le volontaire et l'involontaire, et ensuite les circonstances de ces mêmes actes dans lesquels le volontaire ou l'involontaire se produit.

Sur le premier objet, huit questions à résoudre : 1° Dans les actes humains trouve-t-on le volontaire? 2° Le trouve-t-on dans les animaux privés de raison? 3° Le volontaire peut-il exister sans aucun acte? 4° La violence peut-elle atteindre la volonté? 5° La violence cause-t-elle l'involontaire? 6° La crainte cause-t-elle l'involontaire? 7° La concupiscence cause-t-elle l'involontaire? 8° Même question pour l'ignorance.

---

bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt propriè humani, quam actus qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primò ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis; secundò, de actibus qui sunt homini atque animalibus communes qui dicuntur animæ passiones.

Circa primum duo consideranda occurrunt : primò, de conditione humanorum actuum; secundò, de distinctione eorum actuum. Cùm autem actus humani propriè dicantur, qui sunt voluntarii, eo quòd voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus in quantum sunt voluntarii. Primò ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi. Secundò, de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediatè ipsius voluntatis existentes. Tertiò, de actibus qui sunt voluntarii, quasi à voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundùm quas dijudicantur, primò considerandum est de voluntario et involuntario, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus *voluntarium* et *involuntarium* invenitur.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm in humanis actibus inveniatur *voluntarium*. 2° Utrùm inveniatur in animalibus brutis. 3° Utrùm *voluntarium* esse possit absque omni actu. 4° Utrùm violentia voluntati possit inferri. 5° Utrùm violentia causet *involuntarium*. 6° Utrùm metus causet *involuntarium*. 7° Utrùm concupiscentia *involuntarium* causet. 8° Utrùm ignorantia.

ARTICLE I.

Le volontaire se trouve-t-il dans les actes humains?

Il paroît que le volontaire ne se trouve pas dans les actes humains. 1° Le volontaire est ce dont on a en soi-même le principe, comme le démontrent saint Grégoire de Nysse, saint Damascène et Aristote. Mais le principe des actes humains n'est pas dans l'homme, il est hors de lui, car l'appétit de l'homme est poussé à agir par l'appétible qui est au dehors, lequel est comme un moteur non mû. Donc dans les actes humains on ne trouve point le volontaire.

2° Le Philosophe prouve, *Phys.*, VIII, qu'on ne reconnoît dans les animaux aucun mouvement qui ne soit prévenu par quelque mouvement extérieur. Mais tous les actes de l'homme sont produits dans un moment donné; car aucun acte de l'homme n'est éternel. Donc le principe des actes humains est au dehors; ainsi on n'y trouve pas le volontaire.

3° Celui qui agit volontairement peut agir par lui-même. Mais cela n'appartient pas à l'homme; car il est dit, *Joan.*, XV, 5: « Sans moi vous ne pouvez rien faire. » Donc le volontaire ne se trouve pas dans les actes humains.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car saint Damascène dit, *De fid. orth.*, II, 24: « Le volontaire est un acte que nous nommons opération rationnelle. » Or tels sont les actes humains. Donc les actes humains sont volontaires.

(Conclusion. — Puisque l'homme connoît excellemment la fin de son

ARTICULUS I.

Utrùm in humanis actibus inveniatur voluntarium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in humanis actibus non inveniatur *voluntarium.* Voluntarium enim est cujus principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nyssenum (1), et Damascenum et Aristotelem. Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra; nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in III. *De anima* (text. 44). Ergo in humanis actibus non invenitur *voluntarium.*

2. Præterea, Philosophus in VI. *Physic.* (text. 22), probat quòd non invenitur in animalibus aliquis motus novus qui non præveniatur ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi, nullus enim actus hominis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra; non igitur in eis invenitur *voluntarium.*

3. Præterea, qui voluntariè agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit; dicitur enim *Joan.*, XV: « Sine me nihil potestis facere. » Ergo *voluntarium* in humanis actibus non invenitur.

Sed contra est, quod dicit Damascenus in II. lib. (cap. 24), quòd « voluntarium est actus qui est operatio rationalis. » Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur *voluntarium.*

(Conclusio. — Cùm homo maximè sui ope-

(1) Velut ex lib. V, cap. 3, priùs indicabatur ad marginem juxta veterem usum, qui Gregorio huic octo libros *Philosophiæ* tribuebat. Sed Nemesius pro Gregorio posteriùs restitutus est, apud quem id habetur in lib. *De natura hominis*, cap. 32, ut et 38, ac deinceps 39, tom. XII *Biblioth. Patrum*, ubi ea quæ sunt in nobis, hoc est in nostra potestate, vel quorum ipsi principium sumus per voluntatem, ex professo explicat. Ex Damasceno autem indicabitur paulò infrà. Et ex Aristotele, lib. III. *Ethic.*, cap. 3, græco-lat., colligitur, vel in antiquis 4, non 1, sicut priùs.

œuvre, et qu'il s'y porte de lui-même, dans ses actes se trouve excellemment le volontaire.)

Il faut nécessairement que, dans les actes humains, se trouve le volontaire. Pour le prouver clairement, remarquons que le principe de certains actes ou mouvements est dans l'agent ou dans ce qui est mû, tandis que le principe de certains autres actes ou mouvements est au dehors. Voilà une pierre, par exemple, qui se meut de bas en haut : le principe de ce mouvement est en dehors de la pierre; mais lorsqu'elle se meut de haut en bas, le principe de ce mouvement est dans la pierre elle-même. Parmi les choses qui reçoivent leur mouvement d'un principe intrinsèque, quelques-unes se meuvent elles-mêmes, et d'autres non. Car, comme tout agent ou se meut lui-même, ou est mû en vue d'une fin, ceux-là ont la perfection du mouvement par le principe intrinsèque, en qui existe un principe intrinsèque tel, que non-seulement ils sont mûs par lui, mais encore mûs vers une fin. Or, pour qu'une chose se fasse en vue d'une fin, il faut une certaine connoissance de cette fin. Donc tout être qui agit ainsi, qui se meut en vertu d'un principe intrinsèque, et avec la connoissance d'une fin, porte en lui-même son principe d'action, non-seulement pour agir, mais encore pour agir en vue d'une fin. Au contraire, l'être qui n'a pas connoissance d'une fin, quoiqu'il ait en lui un principe d'action ou de mouvement, néanmoins, pour ce qui est d'agir ou de se mouvoir en vue d'une fin, le principe de son acte ne réside pas en lui, mais dans un autre, par lequel lui est communiqué le principe de son mouvement vers une fin. C'est pourquoi on ne dit pas de ces choses qu'elles se meuvent elles-mêmes; on dit qu'elles sont mûes par d'autres. Mais quant aux êtres qui ont la connoissance d'une fin, on dit qu'ils se meuvent eux-mêmes, parce qu'ils portent en eux un principe qui a la vertu, non-seulement de les faire agir, mais encore de les faire agir pour une fin. Et c'est précisément parce que

---

ris finem cognoscat, et seipsum ad illum moveat, in illius actibus maximè voluntarium invenitur.)

Respondeo dicendum, quòd oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd quorumdam actuum seu motuum, principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorumdam autem motuum vel actuum principium est extra : cùm enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem; sed cùm movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide. Eorum autem quæ à principio intrinseco moventur, quædam movent seipsa, quædam autem non. Cùm enim omne agens seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut suprà habitum est (qu. 2, art. 2), illa perfectè moventur à principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium non solùm ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quòd fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcunque igitur sic agit, vel movetur à principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actûs non solùm ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis motûs; non tamen ejus quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, à quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem : unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quæ verò habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solùm ut agant, sed etiam ut agant propter finem : et ideo cùm utrumque sit ab intrinseco principio,

l'un et l'autre proviennent d'un principe intrinsèque, à savoir qu'ils agissent, et qu'ils agissent pour une fin, que les actes et les mouvements de ces agents sont appelés volontaires. La qualification de volontaire exprime, en effet, que le mouvement et l'acte se font par une inclination propre. Voilà pourquoi on ne se borne pas à dire que le volontaire est ce dont le principe est au dedans du sujet; mais on ajoute l'idée de connoissance. Or l'homme éminemment connoît la fin de ses œuvres, et s'y porte lui-même. Donc dans ses actes se trouve éminemment le volontaire (1).

Je réponds aux arguments : 1° Tout principe n'est pas premier principe. Donc, quoiqu'il soit de l'essence du volontaire d'avoir son principe au dedans, il n'est pas contraire à cela que le principe intrinsèque soit produit ou mû par un principe extérieur, parce qu'il n'est pas de l'essence du volontaire, que le principe intrinsèque soit premier principe. Remarquons cependant qu'il peut arriver qu'un principe de mouvement soit premier principe dans son genre, sans être premier principe dans le sens absolu. Par exemple, pour les choses corruptibles, le premier principe de changement est le corps céleste, qui cependant n'est pas premier moteur dans le sens absolu, puisqu'il est mû lui-même d'un mouvement local par un moteur supérieur. De même le principe intrinsèque de l'acte volontaire, à savoir la puissance intellective et la puissance appétitive, est bien premier principe dans le genre du mouvement appétitif, quoiqu'il soit mû par quelque chose d'extérieur, suivant les autres espèces de mouvement.

2° Le mouvement animal est quelquefois prévenu par un autre mouvement extérieur; cela est vrai en deux rencontres : d'abord en tant que,

(1) Il importe de ne pas confondre la volonté avec la liberté, si l'on veut bien comprendre tout ce qui sera dit dans cette grave discussion sur le volontaire et l'involontaire. Une telle confusion est assez fréquente; elle est la source de la plupart des obscurités qu'on rencontre dans une matière d'ailleurs assez difficile par elle-même. Le volontaire peut n'être pas libre,

---

scilicet quòd agunt, et quòd propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii; hoc enim importat nomen *voluntarii*, quòd motus et actus sit à propria inclinatione : et inde est quòd *voluntarium* dicitur esse secundùm diffinitionem Aristotelis, Gregorii Nysseni et Damasceni, non solùm « cujus principium est intra, » sed cum additione *scientiæ*. Unde cùm homo maximè cognoscat finem sui operis, et moveat seipsum, in ejus actibus maximè *voluntarium* invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omne principium est principium primum. Licèt ergo de ratione voluntarii sit quòd principium ejus sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii, quòd principium intrinsecum causetur, vel moveatur ab exteriori principio; quia non est de ratione voluntarii quòd principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum quòd contingit aliquod principium motûs esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter : sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cœleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali à superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actûs, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motûs, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundùm alias species motûs.

Ad secundum dicendum, quòd motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo. Uno modo in quantum per motum exteriorem præsentatur sensui ani-

par un mouvement extérieur, se présente à quelque sens de l'animal un objet sensible qui étant perçu excite son appétit : ainsi, un lion voyant un cerf, impressionné par son approche, commence à se porter vers lui. Cela est encore vrai en tant que, par un mouvement extérieur, le corps de l'animal entre comme dans un état naturel nouveau; ainsi qu'il arrive par le froid ou par la chaleur. Alors la disposition du corps étant changée sous l'influence d'une cause extérieure, par accident se trouve changé en même temps l'appétit sensitif, qui est la force de l'organe corporel : ainsi qu'il arrive encore lorsque, à la suite d'une certaine altération dans le corps, l'appétit se porte à convoiter un objet. Mais cela n'est pas contre la notion du volontaire, comme nous l'avons dit; car de tels mouvements, qui sont produits par un principe extérieur, sont d'un genre différent.

3° Dieu pousse l'homme à agir non-seulement en proposant à ses sens l'appétible, ou en modifiant son corps, mais en mettant en quelque sorte en mouvement la volonté elle-même. Car tout mouvement, aussi bien de la volonté que de la nature, procède de lui comme premier moteur. Et comme il n'est pas contre la nature qu'elle soit mûe par Dieu, en tant que la nature est l'instrument de Dieu produisant le mouvement; de même il n'est pas contre la notion de l'acte volontaire d'avoir Dieu pour principe, en tant que Dieu donne le mouvement à la volonté. Et toutefois il est également de l'essence du mouvement naturel et du mouvement volontaire d'être produit par un principe intrinsèque.

puisque saint Thomas nous a déjà plusieurs fois montré qu'il est une chose que l'homme veut nécessairement, à savoir sa béatitude. Aussi les théologiens distinguent-ils le volontaire libre du volontaire nécessaire; et ce dernier réalise, dans un sens, encore plus que le premier, la notion de volontaire proprement dit.

---

malis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum : sicut leo videns cervum per ejus motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo in quantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, putà per frigus vel calorem; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei : sicut cùm ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est; hujusmodi enim motiones ab exteriori, principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum, quòd Deus movet hominem ad agendum, non solùm sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem; quia omnis motus tam voluntatis quàm naturæ ab eo procedit sicut à primo movente. Et sicut non est contra rationem naturæ quòd motus naturæ sint à primo movente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actûs voluntarii, quòd sit à Deo, in quantum voluntas à Deo movetur; est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quòd sint à principio intrinseco.

ARTICLE II.

Le volontaire se trouve-t-il dans les animaux privés de raison?

Il paroit que le volontaire n'est pas dans les animaux privés de raison. 1° Le volontaire tire son nom de la volonté. Or, puisque la volonté est dans la raison, comme il est dit, *De anima*, III, elle ne peut être dans les animaux privés de raison. Donc le volontaire ne se trouve pas non plus en eux.

2° A cause que les actes humains sont volontaires, on dit que l'homme est maitre de ses actes. Mais les animaux irraisonnables n'ont pas le domaine de leurs actes, car ils n'agissent pas, mais plutôt ils subissent une action, comme dit saint Damascène. Donc dans les animaux irraisonnables il n'y a pas de volontaire.

3° Saint Damascène dit, que « l'acte volontaire est suivi de louange ou de blâme. » Mais les actes des animaux privés de raison ne méritent ni louange, ni blâme. Donc il n'y a point en eux de volontaire.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car le Philosophe s'exprime ainsi, *Ethic.*, III : « Les petits enfants et les animaux privés de raison entrent en participation du volontaire. »

(Conclusion. — Les hommes ayant une connoissance parfaite de la fin qu'ils se proposent, le volontaire n'existe que chez eux selon sa notion parfaite; mais selon la notion imparfaite, il existe aussi chez les animaux privés de raison.)

Le volontaire dans son essence exige que le principe de l'acte soit dans le sujet en même temps qu'une certaine connoissance de la fin. La connoissance de la fin a deux degrés : elle est parfaite ou imparfaite. Il y a

---

ARTICULUS II.

Utrùm voluntarium inveniatur in animalibus brutis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntarium non sit in brutis animalibus. *Voluntarium* enim à voluntate dicitur. Voluntas autem cùm sit in ratione, ut dicitur in III. *De anima* (text. 42), non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque *voluntarium* in eis invenitur.

2. Præterea, secundùm hoc quòd actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actûs; non enim agunt (2), sed magis aguntur, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. 27). Ergo in brutis animalibus non est *voluntarium*.

3. Præterea, Damascenus (ut suprà) dicit, quòd « actus voluntarios sequitur laus vel vituperium. » Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus neque vituperium. Ergo in eis non est *voluntarium*.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in III. *Ethic.*, quòd « pueri et bruta animalia communicant voluntario; » et idem dicunt Gregorius Nyssenus et Damascenus.

(Conclusio. — In solis hominibus, finis cognitionem perfectam habentibus, voluntarium secundùm perfectam rationem invenitur, in brutis verò animalibus non nisi secundùm imperfectam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), ad rationem *voluntarii* requiritur quòd principium actûs sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 5, art., ad 6; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 4, ad 3; et qu. 24, de verit., art. 2, ad 1; et in III. *Ethic.*, lect. 4 et lect. 5.

(2) Hoc est *ducunt* (ἄγουσι), et mox *ducuntur* pro *aguntur* (ἄγονται).

connoissance parfaite de la fin, lorsque non-seulement on connoît la chose qui est la fin, mais qu'on la connoît sous la notion de fin, et qu'on sait le rapport qui ordonne l'acte à la fin : cette manière de connoître une fin appartient exclusivement à la nature raisonnable. La connoissance imparfaite de la fin est celle qui consiste dans la seule appréhension de la fin, sans qu'il y ait la notion de fin, ni celle du rapport de l'acte à la fin : et cette connoissance de la fin se trouve dans les animaux irraisonnables, produite par le sens et ce que nous avons nommé l'appréciation naturelle. Nous disons donc que la connoissance parfaite de la fin engendre le volontaire selon sa notion parfaite, en ce sens que la fin étant saisie, une personne peut, balançant la fin et les moyens d'arriver à la fin, se mouvoir vers cette fin, ou ne pas se mouvoir. Tandis que la connoissance imparfaite est suivie du volontaire compris d'une manière imparfaite, en ce sens qu'un tel être, regardant une fin, ne délibère pas, mais instantanément se meut vers elle. Donc à la seule nature raisonnable appartient le volontaire selon la raison parfaite; mais selon la raison imparfaite, il appartient aussi aux animaux irraisonnables.

Je réponds aux arguments : 1° La volonté n'est autre chose que l'appétit raisonnable; aussi ne peut-elle pas se trouver dans des êtres irraisonnables. Mais le volontaire tire son nom de la volonté, par dérivation, et peut s'appliquer aux choses où se rencontre quelque participation de volonté, par un rapport quelconque avec la volonté : et, de cette façon, le volontaire est attribué aux animaux privés de raison, en tant qu'ils sont mûs vers une fin par une certaine connoissance.

2° Ce qui fait que l'homme est maître de ses actes, c'est qu'il peut délibérer avant d'agir; car par cela seul que la raison dans ses délibé-

---

perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solùm apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum; et talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est, quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quòd cognoscatur ratio finis, et proportio actûs ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et æstimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur *voluntarium* secundùm rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest, deliberans de fine et de his quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur *voluntarium* secundùm rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subitò movetur in ipsum. Unde soli rationali naturæ competit *voluntarium* secundùm rationem perfectam; sed secundùm rationem imperfectam competit etiam brutis animalibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd *voluntas* nominat rationalem appetitum, et ideo non potest esse in his quæ ratione carent; *voluntarium* autem denominativè dicitur à voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundùm aliquam convenientiam ad voluntatem; et hoc modo *voluntarium* attribuitur animalibus brutis, in quantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem (1).

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc contingit quòd homo est dominus sui actûs, quòd habet deliberationem de suis actibus; ex hoc

(1) Tametsi nec propriè *voluntarium*, sed *spontaneum* dici debet ex græco ἑκούσιον, quod quia tamen in hominibus voluntate fit, extensivè *voluntarium* appellatur.

rations atteint deux termes opposés, la volonté peut se déterminer pour l'un ou pour l'autre. En ce sens, le volontaire n'est point dans les bêtes, ainsi que nous l'avons dit.

3° La louange et le blâme suivent l'acte volontaire, mais seulement celui qui a toutes les conditions du volontaire parfait, et tel qu'il ne se trouve pas dans les animaux privés de raison.

ARTICLE III.

Le volontaire peut-il exister sans aucun acte?

Il paroît que le volontaire ne peut exister sans acte. 1° On appelle volontaire ce qui procède de la volonté. Or rien ne peut procéder de la volonté, si ce n'est par un acte, au moins de la volonté elle-même. Donc le volontaire ne peut exister sans acte.

2° Comme on dit qu'une personne veut quand elle fait un acte de la volonté, de même quand l'acte de la volonté cesse, on dit qu'elle ne veut pas. Mais le fait de ne pas vouloir entraîne l'involontaire qui est opposé au volontaire. Donc le volontaire ne peut exister quand l'acte de la volonté cesse.

3° La connoissance est de l'essence du volontaire, comme nous l'avons dit. Or la connoissance résulte d'un acte. Donc le volontaire ne peut exister sans quelque acte.

Mais c'est le contraire qui est vrai; car on dit qu'une chose est volontaire quand elle est en notre pouvoir. Or il est en notre pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de vouloir ou de ne pas vouloir. Donc, de même qu'agir ou vouloir est volontaire, de même ne point agir ou ne point vouloir.

---

enim quòd ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest; sed secundùm hoc *voluntarium* non est in brutis animalibus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd laus et vituperium consequuntur actum voluntarium, secundùm perfectam *voluntarii* rationem (1), qualis non invenitur in brutis.

ARTICULUS III.

Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd *voluntarium* non possit esse sine actu. *Voluntarium* enim dicitur quod est à voluntate. Sed nihil potest esse à voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo *voluntarium* non potest esse sine actu.

2. Præterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle *involuntarium* causat, quod opponitur *voluntario*. Ergo *voluntarium* non potest esse, actu voluntatis cessante.

3. Præterea, de ratione *voluntarii* est cognitio, ut dictum est (art. 2). Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo *voluntarium* non potest esse absque aliquo actu.

Sed contra : illud cujus domini sumus, dicitur esse *voluntarium*. Sed nos domini sumus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.

(1) Consentaneè ad id quod paulò suprà ex Damasceno præmissum est, si ἑκούσιον πάντως, hoc est *spontaneum omnino*, legi debet.

(2) De his etiam infrà, qu. 71, art. 5, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 25, art. 3, tum in corp., tum ad 5; et qu. 2, de malo, art. 1, ad 2.

(CONCLUSION. — Le volontaire peut quelquefois exister sans qu'aucun acte extérieur accompagne l'acte intérieur, ainsi lorsqu'il y a volonté de ne point agir; quelquefois même sans acte intérieur, ainsi lorsqu'on ne veut pas agir.)

On appelle volontaire ce qui procède de la volonté; mais une chose peut exister par une autre de deux manières : d'abord directement; alors l'une procède de l'autre, celle-ci étant par rapport à la première cause agissante : ainsi, la caléfaction procède de la chaleur. En second lieu, d'une manière indirecte; alors l'effet provient d'une cause qui elle-même n'agit pas : ainsi la perte du navire provient de celui qui est au gouvernail, en tant qu'il a cessé de le tenir.

Il faut savoir néanmoins que le résultat n'est point toujours attribué au défaut d'action, comme à sa cause, c'est-à-dire à l'agent, parce qu'il n'agit pas; mais seulement alors qu'il peut et doit agir. Car si le pilote ne pouvoit pas diriger le vaisseau, ou si on ne lui en avoit point confié la conduite, on ne lui imputeroit pas la perte causée par l'absence du pilote. Puis donc que la volonté en voulant et agissant peut empêcher le non-vouloir et le non-agir, et que parfois elle le doit, le non-vouloir et le non-agir lui est imputé comme existant par elle; et ainsi le volontaire peut se concevoir sans acte : quelquefois sans aucun acte extérieur, mais avec un acte intérieur, comme lorsqu'on veut ne point agir; ou quelquefois même sans aucun acte intérieur, comme lorsqu'on ne veut pas agir.

Je réponds aux arguments : 1° On appelle volontaire, non-seulement ce qui procède directement de la volonté comme d'un agent, mais encore ce qui vient d'elle indirectement comme du non-agent.

2° L'expression ne pas vouloir s'emploie en deux cas. En premier lieu, comme ne formant qu'un seul mot, exprimant le contraire de cet infinitif vouloir; ainsi lorsque je dis : « Je ne veux pas lire, » le sens est :

(CONCLUSIO. — Potest nonnunquam voluntarium esse sine exteriori actu cum interiori, ut quando vult non agere, quandoque verò absque interiori actu, ut cùm non vult.)

Respondeo dicendum, quòd *voluntarium* dicitur quod est à voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo directè, quòd scilicet procedit ab aliquo in quantum est agens, sicut calefactio à calore. Alio modo indirectè, ex hoc ipso quòd non agit, sicut submersio navis dicitur esse à gubernatore in quantum desistit à gubernando.

Sed sciendum quòd non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens ex eo quòd non agit; sed solùm tunc, cùm potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est *non velle* et *non agere*, et aliquando debet, hoc quod est *non velle* et *non agere* imputatur ei, quasi ab ipsa existens : et sic *voluntarium* potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cùm vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cùm non vult.

Ad primum ergo dicendum, quòd *voluntarium* dicitur non solùm quod procedit à voluntate directè, sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirectè, sicut à non agente.

Ad secundum dicendum, quòd *non velle* dicitur dupliciter. Uno modo prout sumitur in vi unius dictionis, secundùm quod est infinitum hujus verbi, *nolo*. Unde sicut cùm dico : « Nolo

« Je suis dans la volonté de ne point lire. » De même l'idée qui se formule ainsi : « Ne pas vouloir lire, » signifie « vouloir ne pas lire ; » et ne pas vouloir ainsi cause l'involontaire. Dans le second cas, cette expression est employée comme une locution complexe et qui n'affirme aucun acte de la volonté (1) ; un tel non-vouloir ne cause pas l'involontaire.

3° L'acte de l'entendement est requis pour le volontaire, comme est requis celui de la volonté, en ce sens qu'il est au pouvoir d'une personne de penser comme de vouloir et d'agir : et alors, de même que ne pas vouloir et ne pas agir quand le temps est venu, est volontaire, de même aussi ne pas penser.

ARTICLE IV.

Peut-il être fait violence à la volonté?

Il paroît qu'il peut être fait violence à la volonté. 1° Tout être peut subir violence de la part d'un plus fort. Mais il est un plus fort au-dessus de la volonté humaine, à savoir Dieu. Donc au moins par lui la volonté peut être forcée.

2° Tout être passif est violenté par son actif, lorsqu'il est changé par lui. Or, la volonté est une force passive, puisqu'elle est un moteur mû. Donc, puisque parfois elle est mûe par son actif, il paroît que parfois elle est violentée.

3° Le mouvement violent est celui qui se fait contre nature. Or le mouvement de la volonté est quelquefois contre nature, comme c'est évident dans le mouvement de la volonté vers le péché, qui est une chose contre nature, comme dit saint Damascène, *De fide orth.* IV, 21. Donc le mouvement de la volonté peut être forcé.

(1) Une telle locution nie même l'acte de la volonté, ou bien affirme l'absence de cet acte. Mais quand on dit, dans le premier sens, je ne veux pas, on exprime un acte réel et positif

legere, » sensus est : « Volo non legere ; » ita hoc quod est « non velle legere, » significat « velle non legere ; » et sic *non velle* causat *involuntarium*. Alio modo sumitur in vi orationis, et tunc non affirmatur actus voluntatis ; et hujusmodi *non velle* non causat *involuntarium*.

Ad tertium dicendum, quòd eo modo requiritur ad *voluntarium* actus cognitionis, sicut et actus voluntatis, ut videlicet sit in potestate alicujus considerare, et velle et agere ; et tunc, sicut non velle et non agere, cùm tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

ARTICULUS IV.

Utrùm violentia voluntati possit inferri.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi à potentiori. Sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Præterea, omne passivum cogitur à suo activo, quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva, est enim movens motum, ut dicitur in III. *De anima* (text. 54). Cùm ergo aliquando moveatur à suo activo, videtur quòd aliquando cogatur.

3. Præterea, motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit. Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

(1) De his etiam I. part., qu. 82, art. 1, tum in corp., tum ad 1 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 29, art. 1 ; et qu. 22, de verit., art. 5 et 8 ; et qu. 24, art. 4 ; et *ad Rom.*, VI, lect. 4, col. 2.

Mais c'est le contraire qui est vrai, car saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, V : « Si une chose est faite volontairement, elle n'est point faite par nécessité. » Or tout ce qui est forcé se fait par nécessité. Donc ce qui se fait volontairement ne peut être forcé; et, par suite, la volonté ne peut être forcée à agir.

(Conclusion. — Il est impossible que la volonté, quant à son acte propre et immédiat, soit soumise à la violence, comme il lui arrive quant aux actes simplement commandés par elle.)

Il y a deux actes de la volonté : un d'abord, qui lui appartient immédiatement comme produit par elle, c'est-à-dire, vouloir; un autre est l'acte qui appartient à la volonté, comme commandé par elle, mais qui est exercé par l'intermédiaire d'une autre puissance : comme parler et marcher sont des actes commandés par la volonté, mais exercés par l'intermédiaire de la puissance motrice. Donc, quant aux actes qu'elle commande, la volonté peut souffrir violence; en ce sens que la violence peut mettre obstacle à l'accomplissement de son commandement par les membres extérieurs. Mais quant au propre acte de la volonté, la violence ne peut l'atteindre (1). Et en voici la raison : c'est que l'acte de la volonté n'est rien autre chose qu'une certaine inclination procédant d'un principe intérieur qui connoît, comme l'appétit naturel est une certaine inclination d'un principe intérieur sans connoissance. Or, ce qui subit force ou violence, la subit de la part d'un principe extérieur. Donc il est

de la volonté, lequel acte a pour objet l'omission même ou l'abstention. On conçoit aussi la simple et pure négation de tout acte dans la volonté, ce qui n'empêche pas le volontaire, comme vient de le dire saint Thomas, quand l'homme sait que ce non-vouloir entraîne des conséquences qu'il pourroit et devroit prévenir.

(1) Saint Anselme dit, *De lib. arbitr.*, VI : « Nul ne peut vouloir une chose malgré lui, ce seroit vouloir et ne pas vouloir, ce qui implique contradiction. » La violence ne sauroit donc jamais s'exercer sur la volonté elle-même. C'est la puissance qui constitue en définitive la grandeur et la supériorité de l'homme. C'est là, selon la pensée de Pascal, ce qui le place au-dessus de tout l'univers ; car alors même que l'univers entier se réuniroit pour écraser ce foible atome, il le brave encore et le foule à ses pieds, en murmurant cette simple parole : Je ne veux pas!

Sed contra est, quod Augustinus dicit in V. *De Civit. Dei* (cap. 10), quòd « si aliquid fit voluntariè, non fit ex necessitate. » Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum; ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

(Conclusio. — Impossibile est voluntati, quoad proprium actum, qui est velle ipsum, violentiam inferri, sicut contigit quoad actus imperatos, quos videlicet exercet mediante alia potentia; quapropter exteriori aliqua causa ab actu suo impediri potest.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est actus voluntatis. Unus quidem, qui est ejus immediatè, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle. Alius autem est actus voluntatis à voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui à voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur; sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et hujus est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quàm inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione. Quod autem est coactum vel violentum

contraire à la notion même de l'acte de la volonté, d'être forcé ou violenté, comme il est contraire au mouvement de la pierre de se porter en haut; car une pierre peut par violence se mouvoir de bas en haut; mais que ce mouvement violent soit son inclination naturelle, c'est impossible. De même un homme peut bien être entraîné violemment; mais que cela se fasse par sa volonté, c'est ce qui répugne à la notion de violence.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu, qui est plus puissant que la volonté humaine, peut la mouvoir selon cette parole de l'Ecriture, *Prov.*, XXI : « Le cœur du roi est dans la main de Dieu, et il l'inclinera du côté qu'il voudra. » Mais si cela se faisoit par violence, dès lors ce ne seroit plus avec le concours de la volonté; ce ne seroit pas la volonté elle-même qui auroit le mouvement, ce seroit autre chose qui se mouvroit contre la volonté.

2° Il n'y a pas toujours mouvement violent, quand l'être passif est changé par son actif; mais seulement quand cela arrive contre l'inclination intérieure de l'être passif. Autrement, toutes les générations et productions de corps simples seroient contre nature et violentes. Or, elles sont naturelles à cause de l'aptitude intérieure que la nature donne à la matière ou au sujet pour une telle modification : et de même, quand la volonté est mûe par l'appétible, selon l'inclination propre, ce n'est pas un mouvement violent, mais un mouvement volontaire.

3° Ce que recherche la volonté en péchant, est mauvais sans doute, à considérer les choses selon la vérité; mais cela même apparoît comme un bien et une satisfaction à l'homme qui le considère au point de vue de la délectation sensuelle, ou sous l'influence de quelque habitude dépravée.

---

est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est, quòd sit coactus vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quòd feratur sursum; potest enim lapis per violentiam ferri sursum, sed quòd iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi; sed quòd hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus qui est potentior quàm voluntas humana, potest voluntatem humanam movere, secundùm illud proverbium, *Proverb.*, XXI : « Cor regis in manu Dei est; et quocunque voluerit, inclinabit illud. » Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis; nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quòd non semper est motus violentus, quando passivum immutatur à suo activo, sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi; alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentæ; sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel subjecti ad talem dispositionem; et similiter quando voluntas movetur ab appetibili secundùm propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quòd id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum, et contra rationalem naturam secundùm rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturæ, in quàntum est conveniens homini secundùm aliquam delectationem sensus, vel secundùm aliquem habitum corruptum.

ARTICLE V.

La violence cause-t-elle l'involontaire?

Il paroît que la violence ne cause pas l'involontaire. 1° On dit qu'une chose est volontaire ou involontaire d'après l'état de la volonté. Or on ne peut faire violence à la volonté, comme nous l'avons prouvé. Donc la violence ne peut causer l'involontaire.

2° Ce qui est involontaire est accompagné de tristesse, comme disent saint Damascène et le Philosophe. Mais quelquefois on souffre violence sans ressentir la tristesse. Donc la violence ne cause pas l'involontaire.

3° Ce qui vient de la volonté ne peut être involontaire. Or certains actes qui supposent violence partent de la volonté, comme lorsqu'un homme monte malgré la pesanteur de son corps, ou qu'il plie ses membres en sens contraire à leur inflexion naturelle. Donc la violence ne cause pas l'involontaire.

Mais le Philosophe et saint Damascène disent, au contraire, que « certains actes sont involontaires par suite de la violence. »

(Conclusion. — Puisque la violence vient d'un principe extrinsèque, tandis que le volontaire, comme le naturel, vient d'un principe intrinsèque, il faut nécessairement reconnoître que la violence produit l'involontaire.)

La violence est directement opposée au volontaire, comme elle est opposée au naturel; car le volontaire et le naturel ont cela de commun que l'un et l'autre procèdent d'un principe intrinsèque. Ce qui est violent, au contraire, vient d'un principe extrinsèque : d'où il arrive que,

---

ARTICULUS V.

Utrùm violentia causet involuntarium.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd violentia non causet involuntarium. *Voluntarium* enim et *involuntarium* secundùm voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est. Ergo violentia *involuntarium* causare non potest.

2. Præterea, id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus et Philosophus dicunt (2). Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea, id quod est à voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt à voluntate, sicut cùm aliquis cum corpore gravi sursum ascendit, et sicut cùm aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed contra est, quod Philosophus et Damascenus dicunt, quòd « aliquid est involuntarium per violentiam. »

(Conclusio. — Cùm violentia sit à principio extrinseco, *voluntarium* verò, sicut et *naturale*, à principio intrinseco, necessarium est violentiam causare *involuntarium*.)

Respondeo dicendum, quòd violentia directè opponitur voluntario, sicut etiam et naturali : commune est enim voluntario et naturali, quòd utrumque sit à principio intrinseco; violentum autem est à principio extrinseco, et propter hoc, sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 6, in corp.; et 2, 2, qu. 88, art. 6, ad 1; et qu. 6, de malo, art. unico, in corp.

(2) Damascenus equidem ubi suprà, lib. II. *De fide orthod.*, cap. 24, ante medium; Philosophus autem non sicut priùs, lib. III. *Ethic.*, cap. 1, sed cap. 3, græco-lat., versùs finem, vel in antiquis cap. 4, et apud S. Thomam lect. 4.

comme dans les êtres qui ne connoissent pas, la violence produit un résultat contre nature; de même dans les êtres qui connoissent, elle fait qu'un résultat existe contre la volonté. On dit de ce qui est contre nature, que ce n'est pas naturel; de même on dit de ce qui est contre la volonté, que ce n'est pas volontaire. Donc la violence cause ce qui n'est pas volontaire, c'est-à-dire l'involontaire.

Je réponds aux arguments : 1° L'involontaire est opposé au volontaire. Or il a été dit plus haut que l'on nomme volontaire non-seulement l'acte qui vient immédiatement de la volonté, mais même l'acte commandé par elle : c'est pourquoi, relativement à l'acte qu'elle produit elle-même immédiatement, la volonté ne peut subir violence, comme il a été dit plus haut; mais relativement à l'acte qu'elle commande, elle peut être violentée, et, en ce cas, la violence fait naître l'involontaire (1).

2° De même qu'on appelle naturel ce qui est selon l'inclination de la nature, de même on appelle volontaire ce qui est selon l'inclination de la volonté. On dit qu'une chose est naturelle en deux sens : le premier quand elle tient son être de la nature comme d'un principe actif; ainsi il est naturel au feu d'échauffer. L'autre sens se prend du côté du principe passif, à savoir, parce qu'il y a dans cet être inclination innée à recevoir l'action d'un principe extrinsèque; ainsi on dit que le mouvement du ciel est naturel à cause de l'aptitude naturelle du corps céleste à un tel mouvement, quoique le moteur soit libre. Et de même on peut dire d'une chose qu'elle est volontaire en deux sens : d'abord dans un sens actif, par exemple, lorsqu'une personne veut faire quelque chose; puis dans un sens passif, par exemple, lorsqu'une personne veut souffrir quelque chose d'une autre. Donc lorsque la violence est infligée par un

(1) Il faut soigneusement distinguer ces quatre choses : la nécessité, la violence, la coaction et l'involontaire, quoique, dans l'usage commun, on les prenne souvent l'une pour l'autre. La nécessité s'applique à une détermination qui n'admet pas le possibilité d'une détermination contraire; la violence ajoute à la nécessité l'action d'un principe extrinsèque; la coaction,

aliquid facit contra naturam, ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale, et similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium : unde violentia *involuntarium* causat.

Ad primum ergo dicendum, quòd *involuntarium* voluntario opponitur. Dictum est autem suprà, quòd *voluntarium* dicitur non solùm actus qui est immediatè ipsius voluntatis, sed etiam actus à voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediatè ipsius voluntatis, ut suprà dictum est, violentia voluntati inferri non potest, sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam; et quantum ad hunc actum violentia *involuntarium* facit.

Ad secundum dicendum, quòd sicut *naturale* dicitur quod est secundùm inclinationem naturæ, ita *voluntarium* dicitur quod est secundùm inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo, quia est à natura, sicut à principio activo : sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundùm principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem à principio extrinseco : sicut motus cœli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talem motum, licèt movens sit voluntarium. Et similiter *voluntarium* potest aliquid dici dupliciter : uno modo secundùm actionem, putà cùm aliquis vult aliquid agere; alio modo secundùm passionem, scilicet cùm aliquis vult pati ab alio. Unde cùm actio infertur ab aliquo

agent extérieur, pourvu que celui qui souffre conserve la volonté de souffrir, il n'y a pas absolument violence. En effet, quoique celui qui souffre ne prenne point part à l'action elle-même, il y prend part en voulant la souffrir. On ne peut donc dire que c'est involontaire.

3° Comme dit le Philosophe, *Phys.*, VIII, le mouvement dont se meut parfois l'animal contre l'inclination naturelle du corps, est pourtant, en un sens, naturel à l'animal, auquel il est naturel de se mouvoir selon l'appétit : et c'est pourquoi cela n'est pas violent absolument, mais seulement à certains égards. Il faut dire la même chose quand on dispose les membres contrairement à leur inflexion naturelle; car cela est violent sous un aspect, à savoir quant à un membre particulier, mais non quant à l'homme lui-même.

ARTICLE VI.

La crainte cause-t-elle l'involontaire proprement dit?

Il paroît que la crainte cause absolument l'involontaire. 1° De même en effet que la violence a pour objet une chose qui contrarie actuellement la volonté, de même la crainte a trait à un mal futur qui répugne à la volonté. Mais la violence cause absolument l'involontaire. Donc la crainte aussi causé simplement l'involontaire.

2° Ce qui est tel de soi, demeure tel, quoi qu'on y ajoute : ainsi ce qui est chaud de soi, quoi qu'on y joigne, est toujours chaud tant qu'il subsiste. Mais ce qui se fait par crainte est involontaire en soi. Donc la crainte produit l'involontaire.

c'est la violence exercée sur un être doué de connoissance; et l'involontaire est ce qui ne vient de la volonté ni d'une manière directe, ni d'une manière indirecte, ni d'une manière positive, ni d'une manière négative. N'oublions jamais cette belle parole : « Définir et diviser, c'est la loi suprême du raisonnement. »

---

exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter *violentum;* quia licèt ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati : unde non potest dici *involuntarium.*

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VIII. *Physic.* (text. 27), motus animalis quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quod secundùm appetitum moveatur : et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundùm quid. Et similiter est dicendum cùm aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem; hoc enim est violentum secundùm quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

ARTICULUS VI.

Utrùm metus causet* involuntarium *simpliciter.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quod metus causet *involuntarium* simpliciter. Sicut enim violentia est respectu ejus quod contrariatur præsentialiter voluntati, ita metus est respectu futuri mali quod repugnat voluntati. Sed violentia causat *involuntarium* simpliciter. Ergo et metus *involuntarium* simpliciter causat.

2. Præterea, quod est secundùm se tale, quolibet addito remanet tale : sicut quod secundùm se est calidum, cuicunque conjugatur, nihilominus est calidum ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundùm se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

(1) De his etiam art. 7, ad 1 et 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 2; et *Quodlib.*, V, art. 10; et II. *ad Cor.*, IX, lect., col. 3; et in III. *Ethic.*, lect.

3° Ce qui est tel sous condition, est tel à certains égards; mais ce qui est tel sans condition, est tel absolument; comme ce qui est nécessaire sous condition n'est nécessaire que relativement, tandis que ce qui est toujours nécessaire, est nécessaire simplement. Or ce qu'on fait par crainte est absolument involontaire; car il n'y a qu'un volontaire sous condition, à savoir qu'on évitera le mal qu'on craint. Donc ce qui se fait par crainte est simplement involontaire.

Mais saint Grégoire de Nysse et même le Philosophe disent que « ces sortes d'actes qui se font par crainte, sont plus volontaires qu'involontaires. »

(CONCLUSION. — Ce qui se fait par crainte est simplement volontaire, et n'est involontaire qu'à certains égards.)

Comme disent le Philosophe, *Ethic.* III, et Grégoire de Nysse, *De homine*, « ces sortes d'actes qui se font par crainte, sont mêlés de volontaire et d'involontaire. » Car ce qui est fait par crainte, considéré en soi, n'est pas volontaire, mais devient volontaire sous un rapport, à savoir pour éviter le mal qu'on craint. A bien considérer les choses, de tels actes sont plus volontaires qu'involontaires, puisqu'ils sont volontaires simplement, et involontaires seulement d'une manière relative. Car on dit qu'une entité existe simplement, selon qu'elle est en acte. Au contraire, selon cette existence que lui fait l'appréhension, elle n'existe pas simplement, mais seulement à certains égards. Or, quand une chose est faite par crainte, elle n'est qu'autant qu'elle existe. En effet, les actes sont telle chose en particulier, ou telle individualité; et comme un être individuel en tant qu'individuel existe réellement et actuellement, une chose qui est faite en acte existe comme telle réellement et actuellement, et avec les autres conditions de l'individualité. Mais, à ce point de vue, l'acte qui se fait par crainte est volontaire, du moins en tant qu'il existe

---

3. Præterea, quod sub conditione tale est, secundùm quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale : sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundùm quid; quod autem est necessarium absolutè, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolutè : non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo id quod per metum agitur, est simpliciter *involuntarium*.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, et etiam Philosophus, quòd « hujusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quàm involuntaria. »

(CONCLUSIO. — Quod per metum fit simpliciter voluntarium est, secundùm quid autem involuntarium.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in III. *Ethic.*, et idem dicit Gregorius Nyssenus in libro suo *De homine* : « Hujusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario; » id enim quod per metum agitur, in se consideratum, non est voluntarium; sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed si quis rectè consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria quàm involuntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundùm quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundùm quod est in actu; secundùm autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundùm quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundùm hoc est in actu, secundùm quod fit. Cùm enim actus in singularibus sint, singulare autem in quantum hujusmodi, est hic et nunc; secundùm hoc id quod fit est in actu, secundùm quòd est hic et nunc, et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic et nunc : prout sci-

réellement et actuellement, puisqu'il est en ce cas un moyen d'éviter un mal plus grand qu'on craignoit : ainsi le fait de jeter les marchandises à la mer devient volontaire au moment de la tempête, à cause de la crainte du danger. Donc cet acte est simplement volontaire, et la notion de volontaire lui convient, parce que son principe est intrinsèque. Mais si l'on considère l'acte fait par crainte, en dehors de la réalité présente, et en tant qu'il répugne à la volonté, cela n'existe plus que par abstraction : et voilà pourquoi c'est involontaire sous un rapport, à savoir en tant qu'on le considère en dehors de la réalité présente.

Je réponds aux arguments : 1° Les actes faits soit par crainte, soit par violence, ne diffèrent pas seulement en ce que le mal est présent dans l'un, et futur dans l'autre; ils diffèrent encore en ce que, dans l'acte violenté, il y a non-seulement défaut de consentement, mais même répugnance absolue de la volonté, au lieu que l'acte accompli par crainte devient volontaire au moment où la volonté se porte vers cet acte, non pas comme vers un but qu'elle recherche en lui-même, mais en vue d'un second, qui est d'éloigner un mal imminent. En effet, pour que l'essence du volontaire se trouve dans un acte, il suffit que cet acte soit volontaire relativement à un but ultérieur; car il faut regarder commé volontairement produit, non-seulement le résultat que nous voulons pour lui-même comme fin, mais encore celui que nous voulons en vue d'un autre, qui alors devient la fin. Il est donc évident que la volonté n'est pour rien dans l'acte accompli par violence. Aussi saint Grégoire de Nysse voulant exclure ce qui se fait par crainte, de la définition de l'acte violenté, ne dit pas seulement que « l'acte violenté est celui dont le principe est au-dehors, » mais il ajoute : « le patient ne donnant aucune espèce de concours (1); » parce que la volonté de celui qui craint participe en quelque chose à ce qui est fait par crainte.

(1) Nous croyons utile d'avertir, comme nous l'avons déjà fait dans une autre circonstance, que l'ouvrage si fréquemment cité dans les divers articles de cette question, n'est pas de

licet in hoc casu est impedimentum majoris mali quod timebatur, sicut projectio mercium in mare fit *voluntarium* tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est quòd simpliciter voluntarium est : unde et competit ei ratio *voluntarii*, quia principium ejus est intra. Sed quòd accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundùm rationem tantùm. Et ideo est involuntarium secundùm quid, id est, prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ aguntur per metum et per vim, non solùm differunt secundùm præsens et futurum, sed etiam secundùm hoc quòd in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis; sed id quod per metum agitur, fit voluntarium : ideo quia motus voluntatis fertur in id, licèt non propter seipsum, sed propter aliud scilicet ad repellendum malum quod timetur; sufficit enim ad rationem voluntarii, quòd sit propter aliud voluntarium; voluntarium enim est non solùm quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem. Patet ergo quòd in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit, sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit : et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit, ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in diffinitione *violenti* non solùm dicitur quòd « violentum est, cujus principium est extra, » sed additur, « nullam conferente vim passo; » quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

2° Les entités absolues demeurent telles, quoi qu'on leur ajoute; ainsi le chaud et le blanc. Mais ce qui ne possède qu'un être relatif, varie selon le rapport avec d'autres objets; ainsi, ce qui est grand comparé à ceci, est petit comparé à cela. Or une chose est dite volontaire non-seulement à cause de ce qu'elle est en elle-même et absolument, mais aussi à cause de ce qu'elle est au point de vue relatif. C'est pourquoi rien n'empêche qu'une chose qui en soi ne seroit pas volontaire, ne soit jugée telle par comparaison avec une autre chose.

3° L'acte produit par crainte est volontaire sans condition, du moins pour ce qui se fait actuellement. Mais l'involontaire de ce même acte est sous condition, à savoir, si telle crainte ne menaçoit pas. Donc, selon cette notion. ou peut plutôt conclure le contraire de ce qui est objecté.

ARTICLE VII.

La concupiscence cause-t-elle l'involontaire?

Il paroît que la concupiscence cause l'involontaire. 1° De même que la crainte, la concupiscence est une passion. Or la crainte cause, à quelques égards, l'involontaire. Donc la concupiscence le cause aussi.

2° Sous l'influence de la crainte, l'homme timide agit contrairement à ce qu'il se proposoit; la même chose arrive à l'incontinent à cause de la concupiscence. Mais la crainte cause, à quelques égards, l'involontaire; donc la concupiscence le cause également.

3° Pour le volontaire, la connoissance est requise. Or la concupiscence altère la connoissance; car le Philosophe dit, *Ethic.* VI : « la délecta-

saint Grégoire de Nysse, mais bien du prêtre Némésius. La doctrine renfermée dans cet ouvrage n'en est pas moins digne de considération et de respect. La confiance qui lui est accordée par saint Thomas, lui est également accordée par d'autres théologiens, Suarez, Vasquez, Cajetan, Billuart, etc....

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ absolutè dicuntur, quolibet addito remanent talia, sicut calidum et album; sed ea quæ relativè dicuntur, variantur secundùm comparationem ad diversa; quod enim est *magnum* comparatum huic, est *parvum* comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid non solùm propter se quasi absolutè, sed etiam propter aliud quasi relativè : et ideo nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, id est, secundùm quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, id est, si talis metus non immineret : unde secundùm illam rationem magis potest concludi oppositum.

ARTICULUS VII.

Utrum concupiscentia causet involuntarium.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd concupiscentia causet *involuntarium*. Sicut enim metus est quædam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodam modo involuntarium. Ergo etiam et concupiscentia.

2. Præterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat *involuntarium*. Ergo et concupiscentia.

3. Præterea, ad *voluntarium* requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem; dicit enim Philosophus in VI. *Ethic.*, quòd « delectatio, sive concupiscentia delectationis, corrumpit æstimationem prudentiæ. »

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 142, art. 1; et in III. *Ethic.*, lect. 3, col. 5, et lect. 4.

tion, ou la concupiscence de la délectation, corrompt le jugement de la prudence. » Donc la concupiscence cause l'involontaire.

Mais saint Damascène dit : « L'acte involontaire mérite miséricorde et pardon, et est accompagné de tristesse. » Mais ni l'un ni l'autre ne convient à celui qui agit par concupiscence. Donc la concupiscence ne cause pas l'involontaire.

(Conclusion. — On dit qu'une chose est volontaire, parce que la volonté s'y porte : la concupiscence ne cause donc pas l'involontaire, mais plutôt rend un acte volontaire.)

La concupiscence ne cause pas l'involontaire, mais plutôt rend un acte volontaire; car on dit qu'un acte est volontaire, parce que la volonté s'y porte. Or, par la concupiscence, la volonté est inclinée à vouloir ce qu'elle convoite. Donc la concupiscence a plus d'influence sur l'acte pour le rendre volontaire, que pour le rendre involontaire.

Je réponds aux arguments : 1° La crainte se produit à la vue d'un mal, tandis que la concupiscence considère un bien. Le mal étant ce qu'il est, trouve opposition dans la volonté; mais le bien rencontre en elle sympathie. Donc la crainte est plus de nature à causer l'involontaire, que la concupiscence.

2° Celui qui fait une action par crainte, conserve toujours, dans sa volonté, répugnance pour cette action, du moins s'il la considère en elle-même. Mais celui qui fait un acte par concupiscence, comme l'incontinent, n'a plus cette première volonté qui repoussoit l'objet de sa convoitise; cette volonté est changée jusqu'à vouloir maintenant ce que d'abord elle repoussoit. Voilà pourquoi ce que l'on fait par crainte est, à certains égards, involontaire, et nullement ce qui se fait par concupiscence. Car celui qui cède à la concupiscence agit contrairement à ce qu'il se proposoit d'abord, mais non pas contrairement à ce qu'il veut maintenant;

Ergo concupiscentia causat *involuntarium*.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (lib. II, cap. 24, ut jam suprà) : « Involuntarium est misericordia vel indulgentia dignum, et cum tristitia agitur. » Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat *involuntarium*.

(Conclusio. — Voluntarium aliquid dicitur ex eo quòd voluntas in illud fertur : concupiscentia igitur non causat *involuntarium*, sed magis aliquid *voluntarium* facit.)

Respondeo dicendum, quòd concupiscentia non causat *involuntarium*, sed magis facit aliquid *voluntarium*. Dicitur enim aliquid *voluntarium* ex eo quòd voluntas in id fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit : et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quòd aliquid sit voluntarium, quàm quod sit *involuntarium*.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor est de malo; concupiscentia autem respicit bonum. Malum autem secundùm se contrariatur voluntati; sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum *involuntarium*, quàm concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quòd in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundùm quod in se consideratur; sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas quæ repudiabat illud quod concupiscitur, sed mutatur ad volendum id quod priùs repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodam modo est *involuntarium*; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo : nam incontinens concupiscentiâ agit contra id quod priùs proponebat, non autem contra id quod

tandis que l'homme influencé par la crainte, agit contrairement à ce qu'il voudroit même actuellement.

3° Si la concupiscence enlevoit complètement la connoissance, comme il arrive à ceux que la passion fait tomber en démence, alors la concupiscence feroit perdre le volontaire : et pourtant les actes ne deviendroient pas proprement involontaires, parce que chez ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, il n'y a ni volontaire ni involontaire. Parfois le discernement n'est pas totalement enlevé à ceux qu'entraîne la concupiscence, parce qu'ils ne perdent pas le pouvoir de connoître, mais seulement la vue réfléchie et actuelle de l'acte particulier qu'ils vont faire. Pourtant cela même est volontaire, en tant qu'on appelle volontaire ce qui est au pouvoir de la volonté : ainsi ne point agir et ne point vouloir; et, de même, ne point réfléchir, car la volonté peut résister à la passion, comme nous le dirons plus tard.

ARTICLE VIII.

L'ignorance cause-t-elle l'involontaire?

Il paroît que l'ignorance ne cause pas l'involontaire. 1° L'involontaire mérite pardon, comme dit saint Damascène. Mais quelquefois l'acte commis par ignorance ne mérite point pardon, selon cette parole de l'Apôtre, I. *Corinth.*, XIV : « Si quelqu'un ignore, il sera ignoré. » Donc l'ignorance ne cause pas l'involontaire.

2° Tout péché est accompagné d'ignorance, conformément à cette parole, *Prov.*, XIV : « Ils sont dans l'ignorance ceux qui font le mal. » Si donc l'ignorance causoit l'involontaire, il suivroit que tout péché seroit

---

nunc vult; sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundùm se vult.

Ad tertium dicendum, quòd si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quòd concupiscentia *voluntarium* tolleret; nec tamen propriè esset ibi *involuntarium*, quia in his quæ usum rationis non habent, neque *voluntarium* est, neque *involuntarium*. Sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio; quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solùm consideratio actualis in particulari agibili; et tamen hoc ipsum est *voluntarium*, secundùm quòd *voluntarium* dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle, similiter autem et non considerare : potest enim voluntas passioni resistere, ut infrà dicetur (qu. 77, art. 6 et 7).

ARTICULUS VIII.

Utrùm ignorantia causet involuntarium.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd ignorantia non causet *involuntarium*. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit. Sed interdum quod per ignorantiam agitur veniam non meretur, secundùm illud I. *ad Cor.*, XIV : « Si quis ignorat, ignorabitur. » Ergo ignorantia non causat *involuntarium*.

2. Præterea, omne peccatum est cum ignorantia, secundùm illud *Proverb.*, XIV : « Errant qui operantur malum (2). » Si igitur ignorantia

(1) De his etiam infrà, qu. 19, art. 6, et qu. 76, art. 3 et 4; et II, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 1, ad 4; ut dist. 43, art. 1, ad 3; et qu. 3, de malo, art. 8.

(2) Vel secundùm editionem 70 Interpretum : *Errantes fabricantur malà;* quamvis Theodotio paulò aliter legat : *Ecce errabunt qui operantur malum;* quasi non ad errorem qui malè operandi principium sit, sed ad illum referat qui sit potiùs pœna malæ operationis vel effectus illius. Verissimum utrumque porrò ac notissimum, et quòd error peccatum tanquam pœna sequatur, et quòd error peccatum tanquam causa præcedat.

involontaire : ce qui est contre la doctrine de saint Augustin, qui enseigne que « tout péché est volontaire. »

3° L'involontaire est accompagné de tristesse, comme dit saint Damascène. Mais il est des choses qui se font par ignorance et sans tristesse, comme si un homme qui cherche à tuer son ennemi, le tuoit en croyant tuer un cerf. Donc l'ignorance ne cause pas l'involontaire.

Mais saint Damascène et le Philosophe disent, au contraire, que « l'ignorance produit une espèce d'involontaire. »

(CONCLUSION. — L'ignorance des choses qu'on est tenu de savoir, cause simplement le volontaire et non l'involontaire; quand l'ignorance qui accompagne l'acte de la volonté, influence l'acte produit, de telle sorte qu'on le feroit même si l'on savoit, elle produit le non-volontaire, et non pas l'involontaire; mais cette ignorance qui est cause que l'on veut ce qu'autrement on ne voudroit pas, produit l'involontaire simplement dit.)

L'ignorance peut causer l'involontaire dans la même mesure qu'elle prive de la connoissance qui est préalablement requise pour le volontaire, comme nous l'avons dit : mais toute espèce d'ignorance ne prive pas de cette connoissance (1). Pour le comprendre, il faut savoir que l'ignorance influe de trois manières sur l'acte de la volonté : en tant qu'elle accompagne, suit ou précède cet acte. L'ignorance accompagne, quand elle porte sur l'acte même que l'on fait, de telle sorte néanmoins qu'on le feroit également si l'on savoit. Alors l'ignorance ne porte pas à vouloir que telle chose se fasse; seulement il arrive qu'un résultat est tout à la fois produit et ignoré : ainsi dans l'exemple proposé, cet homme

(1) On distingue généralement quatre causes d'involontaire : la violence, la crainte, la concupiscence, l'ignorance. Mais ces causes, comme on peut le voir, agissent sur la volonté d'une manière bien diverse et dans d'inégales proportions. Aucune même n'est une cause absolue d'involontaire. Aussi rien de plus important que de bien saisir les principes établis sur ces différents sujets par le docteur angélique. La précision, par ainsi dire métaphysique, qu'il met dans cette exposition, prépare de loin la solution des plus grandes difficultés de la morale.

---

involuntarium causaret, sequeretur quòd omne peccatum esset *involuntarium*, quod est contra Augustinum dicentem, quòd « omne peccatum est voluntarium. »

3. Præterea, *involuntarium* cum tristitia est, ut Damascenus dicit (ubi suprà). Sed quædam ignoranter aguntur et sine tristitia, putà si aliquis occidit hostem quem quærit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat *involuntarium*.

Sed contra est, quod Damascenus et Philosophus dicunt (ubi suprà), quòd « involuntarium quoddam est per ignorantiam. »

(CONCLUSIO. — Ignorantia eorum quæ quis scire tenetur, voluntarium simpliciter causat, non autem *involuntarium*; ignorantia verò quæ concomitatur voluntatis actum, ut illius quod sic agitur, quod etiamsi sciretur, ageretur, facit *non voluntarium*; ea autem ignorantia quæ causa est volendi id quod aliàs quis non vellet, simpliciter *involuntarium* facit.)

Respondeo dicendum, quòd ignorantia habet causare *involuntarium* ea ratione qua privat cognitionem quæ præexigitur ad *voluntarium*, ut suprà dictum est (art. 1); non tamen quælibet ignorantia hujusmodi cognitionem privat. Et ideo sciendum quòd ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis : uno modo concomitanter, alio modo consequenter, tertio modo antecedenter. *Concomitanter* quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur; tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat, sed accidit simul esse aliquid *factum* et *igno-*

vouloit, il est vrai, tuer son ennemi; mais ignorant que c'est lui, il le tue croyant tuer un cerf. Une telle ignorance ne produit pas l'involontaire, parce qu'elle ne cause pas un résultat qui répugne à la volonté; elle produit seulement le non-volontaire, parce qu'on ne peut vouloir actuellement ce que l'on ignore. L'ignorance influe sur la volonté d'une manière conséquente, en tant que l'ignorance elle-même est volontaire. Et cela arrive de deux manières : selon les deux modes de volontaire exposés plus haut. La premiere manière a lieu quand l'homme va à l'ignorance par un acte de la volonté; par exemple, celui qui veut ignorer pour avoir une excuse à son péché, ou pour n'y point renoncer, selon cette parole de *Job*, XXI : « Nous ne voulons point la science de vos voies; » alors c'est l'ignorance affectée. La seconde manière d'ignorer volontairement a lieu quand une personne ignore ce qu'elle peut et doit savoir; et dans ce cas ne pas agir et ne pas vouloir est volontaire, comme nous l'avons expliqué plus haut. On dit alors qu'il y a ignorance, soit lorsqu'une personne ne considère pas ce qu'elle peut et doit considérer; et c'est l'ignorance de mauvaise élection qui provient de la passion ou de l'habitude; soit lorsqu'elle ne se met pas en peine d'acquérir une connoissance qu'elle doit avoir : dans ce sens, l'ignorance des règles générales du droit, quand on est tenu de les connoître, est appelée volontaire, comme provenant de la négligence. Or, quand l'ignorance est volontaire de l'une de ces manières, elle ne peut causer l'involontaire proprement dit; elle le cause seulement sous un rapport, puisqu'elle précède le mouvement de la volonté vers une chose, mouvement qui n'auroit pas lieu s'il y avoit science. L'ignorance a sur la volonté

---

ratum, sicut in exemplo posito, scilicet cùm aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum; et talis ignorantia non facit *involuntarium*, ut Philosophus dicit (ubi suprà), quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati; sed fuit *non voluntarium*, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est. *Consequenter* autem se habet ignorantia ad voluntatem, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria; et hoc contingit dupliciter secundùm duos modos *voluntarii* suprà positos (art. 3, ad 1). Uno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cùm aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur à peccando, secundùm illud *Job*, XXI : « Scientiam viarum tuarum noluimus; » et hæc dicitur *ignorantia affectata* (1). Alio modo dicitur ignorantia voluntaria, ejus quod quis potest scire et debet : sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut suprà dictum est (art. 3). Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cùm aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quæ est *ignorantia malæ electionis*, vel ex passione vel ex habitu proveniens; sive cùm aliquis notitiam, quam debet habere, non curat acquirere : et secundùm hunc modum *ignorantia universalium juris*, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cùm autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter *involuntarium*; causat tamen secundùm quid *involuntarium*, in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientiâ præsente. Antecedenter autem se habet

(1) De illis dictum qui in carnalibus deliciis vel in temporalibus bonis totam felicitatem constituunt; indeque Deum ac divina non curant. Hoc enim est quod præmittitur vers. 12 : *Ducunt in bonis dies suos;* et mox vers. 13 : *Dixerunt Deo : Recede à nobis, etc.* Quod sic expendit Gregorius, lib. XV. *Moral.*, cap. 25 : *Hæc verbis dicere vel stulti non præsumunt, ...erunt tamen omnes moribus dicunt.*

une influence antécédente lorsqu'elle n'est pas volontaire, et que cependant elle est cause que l'on veut ce qu'autrement on ne voudroit pas : ainsi quand un homme ignorant quelque circonstance de l'acte, circonstance qu'il n'étoit pas tenu de connoître, fait par suite une action qu'il ne feroit pas s'il savoit la vérité; par exemple, quand, après avoir pris les précautions convenables, ne sachant pas que quelqu'un passe par le chemin, il lance une flèche et le tue. Une telle ignorance cause l'involontaire proprement dit.

De là résulte clairement la réponse aux objections; car la première porte sur l'ignorance des choses que l'on est tenu de savoir; dans la seconde il s'agit de l'ignorance d'élection, qui est à certains égards volontaire, comme nous l'avons dit; et dans la troisième il s'agit de l'ignorance qui accompagne l'acte de la volonté.

QUESTION VII.

Des circonstances des actes humains.

Il faut ensuite parler des circonstances des actes humains.

A ce sujet, quatre questions se présentent : 1° Que faut-il entendre par circonstance? 2° Le théologien doit-il faire attention aux circonstances des actes humains? 3° Quel est le nombre de ces circonstances? 4° Quelles sont les principales?

---

ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod aliàs non vellet : sicut cùm aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actûs quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret si sciret; putà cùm aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam qua interficit transeuntem : et talis ignorantia causat *involuntarium* simpliciter.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum quæ quis tenetur scire; secunda autem de ignorantia electionis quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est; tertia verò de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

QUÆSTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quid sit circumstantia. 2° Utrùm circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ à theologo. 3° Quot sunt circumstantiæ. 4° Quæ sunt in eis principaliores.

ARTICLE I.

La circonstance est-elle un accident de l'acte humain?

Il paroît que la circonstance n'est pas un accident de l'acte humain. 1° Cicéron dit dans sa *Rhétorique :* « La circonstance est ce qui donne à l'argumentation d'un discours de l'autorité et de la force. » Mais ce qui donne de la force à l'argumentation d'un discours consiste principalement dans ce qui fait partie de la substance même de la chose, comme la définition, le genre et l'espèce, et autres choses semblables, à l'aide desquelles l'orateur, comme l'enseigne le même Cicéron, doit argumenter. Donc la circonstance n'est pas un accident de l'acte humain.

2° Le propre de l'accident est d'être inhérent à une chose. Or, ce qui est adhérent à une chose n'est pas dans cette chose, mais plutôt en dehors. Donc les circonstances ne sont pas des accidents par rapport aux actes humains.

3° L'accident n'a pas d'accident. Or, les actes humains sont eux-mêmes des accidents. Donc les circonstances ne sont pas leurs accidents.

Mais, au contraire, on dit que les conditions particulières d'un objet individuel quelconque sont des accidents qui individualisent cet objet. Or, le Philosophe, *Ethic.*, III, donne le nom de circonstances à des particularités ou à certaines conditions particulières des actes individuels. Donc les circonstances sont des accidents individuels des actes humains.

(Conclusion. — Une chose est dite adhérer à une autre, lorsque étant en dehors d'elle, toutefois elle la touche; donc les circonstances des actes humains sont avec raison appelées des accidents de ces actes.)

Les noms étant, d'après le Philosophe, les signes des pensées, il est

---

ARTICULUS I.

Utrùm circumstantia sit accidens actus humani.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd circumstantia non sit accidens actus humani. Dicit enim Tullius in *Rhetoric.*, quòd « circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem et firmamentum adjungit oratio. » Sed oratio dat firmamentum argumentationi, præcipuè ab his quæ sunt de substantia rei, ut diffinitio, genus et species, et alia hujusmodi, à quibus etiam Tullius oratorem argumentari docet (2). Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

2. Præterea, accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiæ non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Præterea, accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia. Non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

Sed contra : particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus in III. *Ethic.* (cap. 2 vel 3), circumstantias nominat *particularia*, id est, particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

(Conclusio. — Circumstare aliquid dicitur, quod quidem est extrinsecum à re, tamen ipsam attingit : circumstantiæ igitur humanorum actuum, rectè accidentia eorum dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd quia nomina, se-

(1) De his etiam infrà, qu. 18, art. 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 3, art. 1; et qu. 2, de malo, art. 4, ad 5, et art. 5, in corp.; et in III. *Ethic.*, lect. 3, col. 2.

(2) Ut in *Topic.* ad Trebatium videre est, ubi varios modos argumentandi undequaque desumptos enumerat.

nécessaire que la marche suivie par l'intelligence dans la connoissance, soit suivie aussi dans la dénomination. Or, l'intelligence, dans la connoissance, procède du connu à l'inconnu. C'est pourquoi nous transportons les noms qui signifient les choses les plus connues, aux choses moins connues que nous voulons nommer : et de là vient que le nom de distance, comme le dit Aristote, *Metaph.*, X, a servi à désigner, non-seulement l'opposition des lieux, mais toutes les oppositions. Nous nous servons également des noms signifiant le mouvement local, pour signifier d'autres mouvements; parce que les corps, circonscrits par un lieu, nous sont mieux connus. C'est ainsi que le nom de circonstance, des choses qui sont dans un lieu, a passé aux actes humains (1). Or, dans les objets qui occupent un lieu, une chose est dite adhérer à une autre ou l'entourer (*circumstare*), lorsque tout en étant en dehors d'elle, elle la touche néanmoins, ou en est localement rapprochée. C'est pourquoi on appelle circonstances, les conditions qui, en dehors de la substance d'un acte humain, l'atteignent toutefois d'une certaine manière. Or, on appelle accident d'une chose, ce qui, appartenant à cette chose, est en dehors de sa substance. Donc les circonstances des actes humains doivent être appelées aussi leurs accidents.

Je réponds aux arguments : 1° Le discours puise d'abord sans doute la force de l'argumentation dans la substance de l'acte; mais en second lieu dans ses circonstances. Par exemple, un individu se rend susceptible d'être accusé en justice, d'abord, par l'homicide qu'il a commis; en se-

(1) Il est impossible de parler d'un objet intellectuel ou moral, sans employer incessamment des métaphores empruntées aux objets matériels. Ainsi nous remarquons plus ou moins de *profondeur* dans les idées, d'*élévation* dans les sentiments; une intelligence est *rapide* dans ses conceptions, deux opinions sont *diamétralement* opposées. Il est facile de multiplier ces exemples. Parfois le nom même qui exprime un être moral ou une modification de cet être, a été formé par comparaison ou par analogie. Mais il est toujours utile, quelquefois nécessaire, pour éclairer une discussion, de remonter à l'étymologie des mots. Il y a, le plus souvent, une profonde philosophie dans le langage; et les grands auteurs ne dédaignent jamais cette source de lumière.

---

cundùm Philosophum (lib. II. *Periherm.*, cap. 1), sunt signa intellectuum, necesse est quòd secundùm processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processùs. Procedit autem nostra cognitio intellectualis à notioribus ad minus nota; et ideo apud nos à notioribus nomina transferuntur ad significandum res minùs notas. Et inde est quòd, sicut dicitur in X. *Metaphys.* (text. 13 et 14), ab his quæ sunt secundùm locum, processit nomen distantiæ ad omnia contraria; et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quòd corpora quæ loco circumscribuntur, sunt maximè nobis nota. Et inde est quòd nomen *circumstantiæ*, ab his quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum à re, tamen attingit ipsam vel appropinquat ei secundùm locum; et ideo quæcunque conditiones sunt extra substantiam actûs, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiæ* dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde circumstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd oratio quidem dat firmamentum argumentationi, primò ex substantia actûs; secundariò verò ex his quæ circumstant actum : sicut primò accusabilis redditur aliquis ex hoc quòd homicidium fecit; secundariò verò ex hoc quòd dolo fecit, vel

cond lieu, parce qu'il l'a commis par fraude, ou pour un gain déterminé, ou dans un temps ou un lieu sacré, et autres choses semblables. C'est pourquoi ici on dit que la circonstance augmente dans le discours, mais comme venant en second lieu, la force de l'argumentation.

2° Une chose est dite l'accident d'une autre de deux manières : premièrement, comme étant en elle : ainsi, être blanc, est un accident de Socrate; secondement, en tant que se trouvant avec cette chose dans le même sujet : ainsi, on dit d'un musicien qu'il est blanc, en tant que ces deux qualités conviennent et se touchent, pour ainsi dire, dans un même sujet. C'est dans ce dernier sens que l'on appelle les circonstances accidents des actes.

3° D'après ce que l'on vient de dire, un accident est dit l'accident d'un autre, parce qu'ils sont dans un même sujet. Mais cela arrive de deux manières : d'abord, en tant que ces accidents sont comparés à un même sujet, sans aucun rapport de coordination; lorsque, par exemple, on compare avec Socrate les qualités de blanc et de musicien. En second lieu, en tant que ce rapport existe; lorsque, par exemple, le sujet reçoit un accident par l'intermédiaire de l'autre : ainsi, un corps reçoit la couleur par l'intermédiaire de sa surface, et dans ce sens on dit qu'un accident est dans un autre; car nous disons que la couleur est dans la surface. Ces deux sens s'appliquent aux circonstances par rapport aux actes; car certaines circonstances se rapportant à l'acte, appartiennent à l'agent sans l'intermédiaire de l'acte, le lieu et la condition de la personne, par exemple; et d'autres s'y rapportent par son intermédiaire, comme le mode d'action.

---

propter lucrum, vel in tempore, vel in loco sacro, aut aliquid aliud hujusmodi. Et ideo signanter dicit, quòd « per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adjungit, » quasi secundariò.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid dicitur accidens alicujus dupliciter (ut patet V. *Metaphys.*, text. 16). Uno modo, quia inest ei, sicut *album* dicitur accidens Socratis. Alio modo, quia est simul cum eo in eodem subjecto; sicut dicitur quòd *album* accidit musico, in quantum conveniunt et quodammodo se contingunt in uno subjecto : et per hunc modum dicuntur circumstantiæ accidentia actuum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subjecto; sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, secundùm quòd duo accidentia comparantur ad unum subjectum absque aliquo ordine; sicut *album* et *musicum* ad Socratem. Alio modo, cum aliquo ordine; putà quia subjectum recipit unum accidens alio mediante : sicut corpus recipit colorem mediante superficie; et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse, dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiæ se habent ad actus; nam aliquæ circumstantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, putà locus et conditio personæ; aliquæ verò mediante actu, sicut modus agendi.

ARTICLE II.

Les circonstances des actes humains doivent-elles être étudiées par le théologien ?

Il paroît que les circonstances des actes humains ne doivent pas être étudiées par le théologien. 1° Les théologiens ne considèrent les actes humains que sous un certain rapport, comme bons ou mauvais. Mais les circonstances ne semblent pas pouvoir rendre les actes tels, parce qu'on ne qualifie pas une chose, formellement parlant, par ce qui est en dehors de cette chose, mais par ce qui est dans cette chose. Donc le théologien ne doit pas considérer les circonstances des actes.

2° Les circonstances sont des accidents par rapport aux actes. Mais un seul acte a une infinité d'accidents; ce qui fait dire au Philosophe, *Metaph.*, VI : « Aucun art ni aucune science ne considèrent l'être accidentel, si ce n'est la sophistique. » Donc le théologien n'a pas à s'occuper des circonstances des actes humains.

3° C'est au rhéteur à examiner les circonstances. Or, la rhétorique n'est pas une partie de la théologie. Donc ce n'est pas au théologien à considérer les circonstances.

Mais, au contraire, l'ignorance des circonstances rend un acte involontaire, comme disent saint Damascène et saint Grégoire de Nysse. Or, l'involontaire excuse de la faute que doit considérer le théologien. Donc la considération des circonstances appartient au théologien.

(Conclusion. — Comme c'est par les circonstances que les actes humains se rapportent à leur fin dernière, il est surtout du devoir du théologien de les examiner.)

Les circonstances doivent être examinées par le théologien pour trois

---

ARTICULUS II.

Utrùm circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ à theologo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ à theologo. Non enim considerantur à theologo actus humani, nisi secundùm quòd sunt aliquales, id est boni vel mali. Sed circumstantiæ non videntur posse facere actus *aliquales*, quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiæ actuum non sunt à theologo considerandæ.

2. Præterea, circumstantiæ sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt; et ideo, ut dicitur in VI. *Metaphys.*, « nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica. » Ergo theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

3. Præterea, circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem. Rhetorica autem non est pars theologiæ. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

Sed contra : ignorantia circumstantiarum causat *involuntarium*, ut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt (ubi suprà). Sed *involuntarium* excusat à culpa, cujus consideratio pertinet ad theologum. Ergo et consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

(Conclusio. — Cùm ex circumstantiis humani actus disponantur in ordine ad ultimum finem, earum speculatio maximè ad theologum spectat.)

Respondeo dicendum, quòd circumstantiæ pertinent ad considerationem theologi triplici

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 5, art. 1, quæstiunc. 1, ad 1, et quæstiunc. 2, in corp.

raisons : d'abord, parce que le théologien considère les actes humains, en tant qu'ils conduisent l'homme à la béatitude. Or, tout ce qui est ordonné par rapport à une fin, doit être proportionné à cette fin. Mais les actes sont proportionnés à leur fin suivant une mesure que donnent des circonstances déterminées. C'est pourquoi le théologien doit examiner les circonstances. En second lieu, le théologien considère les actes humains en tant qu'en eux on trouve le bien et le mal, le meilleur et le pire; et ce sont les circonstances qui produisent cette diversité, comme on le verra dans la suite. Troisièmement, le théologien considère les actes humains en tant qu'ils sont méritoires ou non, qualité qui leur convient et demande qu'ils soient volontaires. Or, les actes humains ne sont jugés volontaires ou involontaires que selon que l'on en connoît ou qu'on en ignore les circonstances, comme nous l'avons déjà dit. Donc au théologien appartient l'étude des circonstances.

Je réponds aux arguments : 1° Le bien rapporté à sa fin est nommé le bien utile, ce qui emporte une certaine relation. C'est pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, I, que l'utile consiste dans ce qui est rapporté à quelque chose de bien. Or, ce que l'on dit être rapporté à quelque chose est caractérisé non-seulement par ses qualités intrinsèques, mais aussi par les rapports extrinsèques : c'est ainsi que l'on appelle une position, position de droite ou position de gauche; une chose égale ou inégale, et ainsi de suite. Et comme la bonté des actes consiste dans leur utilité par rapport à leur fin, rien n'empêche qu'on les nomme bons ou mauvais d'après les rapports qu'ils ont avec les choses qui les touchent extérieurement.

2° Les arts ne s'occupent pas des accidents qui ont un être complètement accidentel, à cause de leur incertitude et de leur infinité. Mais

---

ratione. Primò quidem, quia theologus considerat actus humanos, secundùm quòd per eos homo ad beatitudinem ordinatur. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; actus autem proportionantur fini secundùm commensurationem quamdam, quæ fit per debitas circumstantias : unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet. Secundò, quia theologus considerat actus humanos secundùm quòd in eis invenitur bonum et malum, melius et pejus; et hoc diversificatur secundùm circumstantias, ut infrà patebit (1). Tertiò, quia theologus considerat actus humanos secundùm quòd sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quòd sint voluntarii. Actus autem humanus judicatur *voluntarius* vel *involuntarius* secundùm cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est : et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam. Unde Philosophus dicit in I. *Ethic.*, quòd in *ad aliquid* bonum est utile. In his autem quæ *ad aliquid* dicuntur, denominatur aliquid non solùm ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adjacet, ut patet in dextro et sinistro, æquali et inæquali, et similibus. Et ideo cùm bonitas actuum sit, in quantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos *bonos* vel *malos* dici secundùm proportionem ad aliqua quæ exteriùs adjacent.

Ad secundum dicendum, quòd accidentia quæ omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem et infinitatem. Sed talia accidentia non habent

(1) Tum qu. 18, art. 10, quòd in specie boni vel mali constituat moralem actum circumstantia; et art. 11, quòd ejus bonitatem vel malitiam circumstantia quoque augeat, tum qu. 73, art. 7, quòd aggravet peccatum, etc.

ces accidents ne sont pas rangés parmi les circonstances, parce que les circonstances, comme nous avons dit, sont extérieures à l'acte, de telle sorte néanmoins qu'elles l'atteignent de quelque manière, lui étant subordonnées. Pour les accidents qui sont tels par eux-mêmes, ils sont l'objet de l'art.

3° La considération des circonstances est l'objet du moraliste, du politique et du rhéteur. Du moraliste, en tant que les circonstances dépassent ou ne dépassent pas ce milieu qui fait la vertu dans les passions et les actes de l'homme. Du politique et du rhéteur, en tant que les circonstances rendent les actes louables ou blâmables, susceptibles d'excuse ou d'accusation, sous divers rapports, toutefois; car, ce que le rhéteur persuade, le politique le juge. Et c'est aussi l'objet du théologien à qui tous les autres arts servent, pour toutes les raisons précédentes; car il s'occupe avec le moraliste des actes vertueux et vicieux, et considère avec le rhéteur et le politique, les actes humains en tant qu'ils sont dignes de châtiment ou de récompense.

ARTICLE III.

*Les circonstances sont-elles convenablement énumérées dans le troisième livre de l'*Ethique?

Il paroît que les circonstances ne sont pas convenablement énumérées dans le troisième livre de l'*Ethique*. 1° On appelle circonstance d'un acte une chose extérieure qui se rapporte à cet acte. Or, tels sont le temps et le lieu. Donc il n'y a que ces deux circonstances, à savoir, quand et où.

2° Par les circonstances on connoît si une chose est bonne ou mauvaise. Or, cela regarde le mode de l'acte. Donc toutes les circonstances sont renfermées dans une seule, qui est le mode d'action.

3° Les circonstances n'appartiennent pas à la substance de l'acte. Mais

---

rationem circumstantiæ, quia, ut dictum est, sic circumstantiæ sunt extra actum, quòd tamen actum aliquo modo contingant, ordinatæ ad ipsum; accidentia autem per se, cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum, quòd consideratio circumstantiarum pertinet ad moralem, ad politicum, et ad rhetorem. Ad moralem quidem, prout secundùm res invenitur vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus. Ad politicum autem et rhetorem, secundùm quòd ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles; diversimodè tamen, nam quod rhetor persuadet, politicus dijudicat. Ad theologum autem, cui omnes aliæ artes deserviunt, pertinet omnibus modis prædictis; nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis et vitiosis cum morali, et considerat actus secundùm quòd merentur pœnam vel præmium cum rhetore et politico.

ARTICULUS III.

Utrùm convenienter enumerentur circumstantiæ in tertio Ethicorum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter circumstantiæ numerentur in III. *Ethic.* Circumstantia enim actus dicitur, quòd exteriùs se habet ad actum. Hujusmodi autem sunt tempus et locus. Ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet *quando* et *ubi*.

2. Præterea, ex circumstantiis accipitur quid benè vel malè fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiæ includuntur sub una, quæ est modus agendi.

3. Præterea, circumstantiæ non sunt de sub-

les causes d'un acte paroissent appartenir à la substance de cet acte. Donc aucune circonstance ne doit être prise dans la cause de l'acte lui-même. Donc, ces questions : Qui a fait l'acte, pourquoi l'a-t-il fait, quel a été son objet, n'indiquent pas des circonstances; car la première désigne la cause efficiente, la seconde, la cause finale, la troisième, la cause matérielle.

Mais le contraire est appuyé sur l'autorité du Philosophe.

(Conclusion. — Dans les actes humains on doit considérer celui qui a fait l'acte, les secours ou les instruments dont il s'est servi, ce qu'il a fait, pourquoi, comment, quand et sur quelle matière il l'a fait.)

Cicéron, dans sa *Rhétorique*, assigne les sept circonstances suivantes : « quel est celui qui a fait l'acte, où, avec quel secours, pourquoi, comment et quand il l'a fait. » On doit examiner dans un acte, qui l'a fait, avec quel secours ou quels instruments il l'a fait, ce qu'il a fait, où il l'a fait, pourquoi, comment et quand il l'a fait. Mais Aristote, *Ethic.*, III, ajoute une autre circonstance, à savoir, sur quelle matière l'acte a été accompli, ce que Cicéron fait rentrer dans celle-ci, à savoir, ce que l'on a fait. On peut assigner ainsi la raison de cette énumération : la circonstance étant une chose qui, existant en dehors de la substance de l'acte, y est néanmoins adhérente, cela peut avoir lieu de trois manières : d'abord, en tant que cette chose atteint l'acte lui-même; en second lieu, en tant qu'elle atteint la cause de cet acte; en troisième lieu, en tant qu'elle atteint son effet. Or, elle atteint l'acte lui-même, ou par manière de mesure, comme le temps et le lieu; ou par manière de qualité de cet acte même, comme le mode d'action. Du côté de l'effet, on considère ce que quelqu'un a fait. Du côté de la cause de l'acte, la cause finale est ce pourquoi on l'a fait; la cause matérielle indique ce sur quoi on l'a fait; la cause principale agissante indique qui

---

stantia actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causæ ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa ipsius actus. Sic ergo neque *quis*, neque *propter quid*, neque *circa quid*, sunt circumstantiæ; nam *quis* pertinet ad causam efficientem, *propter quid* ad finalem, *circa quid* ad materialem.

Sed contra est auctoritas Philosophi in III. *Ethic.* (cap. 2 vel 3).

(Conclusio. — In humanis actibus quis fecit, quibus auxiliis seu instrumentis, quid, cur, quomodo, et quando, et circa quid fecerit, inspicienda sunt.)

Respondeo dicendum, quòd Tullius in sua *Rhetorica* assignat septem circumstantias, quæ hoc versu continentur : « Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. » Considerandum est enim in actibus, quis fecit, quibus auxiliis vel instrumentis fecerit, quid fecerit, ubi fecerit, cur fecerit, quomodo fecerit, et quando fecerit. Sed Aristoteles in III. *Ethic.*, addit aliam, scilicet *circa quid*, quæ à Tullio comprehenditur sub *quid*. Et ratio hujus annumerationis sic accipi potest; nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quòd aliquo modo attingit ipsum, contingit autem hoc fieri tripliciter : uno modo, in quantum attingit ipsum actum; alio modo, in quantum attingit causam actus; tertio modo, in quantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensuræ, sicut tempus et locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectûs, ut cùm consideratur quid aliquis fecerit. Ex parte verò causæ actus, quantum ad causam finalem, accipitur *propter quid*. Ex parte autem causæ materialis sive objecti, accipitur *circa quid*. Ex parte verò causæ agentis principalis, accipitur *quis egerit*. Ex parte

l'a fait; et la cause instrumentale agissante indique avec quels secours on l'a fait (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le temps et le lieu sont des circonstances qui se rapportent à l'acte par manière de mesure. Mais les autres circonstances se rapportent à l'acte en tant que, existant en dehors de sa substance, elles atteignent cet acte d'une manière quelconque.

2° Cette qualité de bien et de mal ne doit pas être regardée comme circonstance, mais comme résultant de toutes les circonstances. On regarde comme circonstance particulière, le mode appartenant à une qualité de l'acte, par exemple, la vitesse ou la lenteur avec laquelle un homme marche; la force ou la modération avec laquelle il frappe, et ainsi des autres cas.

3° La condition de la cause qui fait que la substance de l'acte dépend de cette cause, n'est pas appelée circonstance, mais une simple condition surajoutée : ainsi on n'appelle pas la circonstance du vol, la qualité qu'a l'objet volé d'appartenir à autrui, cela est de la substance du vol; mais on appelle circonstance, la petitesse ou la grandeur de cet objet. Et il en est de même des autres circonstances que l'on remarque dans les autres causes; car la fin qui spécifie l'acte n'est pas une circonstance; on ne peut regarder comme circonstance qu'une fin surajoutée. Ainsi, que celui qui est courageux agisse avec vigueur, en vue du bien que la force implique, ce n'est pas une circonstance; mais bien, s'il travaille courageusement pour la délivrance de la cité ou du peuple chrétien, ou pour toute autre fin semblable. Il en est de même si l'on considère encore ce qui est produit; car, quelqu'un répandant de l'eau sur un autre, le lave, ce n'est pas une circonstance de l'ablution; mais qu'en le lavant, il lui fasse sentir le froid ou le chaud, qu'il le guérisse ou lui nuise, il y aura alors circonstance.

(1) La règle posée par Aristote, et l'énumération qu'il a donnée, sont adoptées dans tous les genres d'enseignements : la théologie s'en sert comme la rhétorique et la jurisprudence.

---

verò causæ agentis instrumentalis, accipitur *quibus auxiliis.*

Ad primum ergo dicendum, quòd tempus et locus circumstant actum per modum mensuræ; sed alia circumstant actum in quantum attingunt ipsum quocunque alio modo, extra substantiam ejus existentes.

Ad secundum dicendum, quòd iste modus qui est *benè* vel *malè*, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias; sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus, putà quòd aliquis ambulet velociter vel tardè, et quòd aliquis percutit fortiter vel remissè, et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quòd illa conditio causæ ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta : sicut in objecto non dicitur circumstantia furti, quòd sit *alienum*, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quòd sit *magnum* vel *parvum*. Et similiter est de aliis circumstantiis quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum; non enim finis qui dat speciem actui est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus : sicut quòd fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi christiani, vel aliquid hujusmodi. Similiter etiam ex parte ejus quod est *quid;* nam quòd aliquis perfundens aliquem aquâ, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quòd abluendo infrigidet, vel calefaciat, et sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

ARTICLE IV.

Les principales circonstances sont-elles ce pourquoi l'acte est fait, et les choses qui constituent l'opération?

Il paroît que les principales circonstances ne sont pas ce pourquoi l'acte est accompli et les choses qui constituent l'opération, comme le dit Aristote, *Ethic.*, III. 1° Il semble que les choses dans lesquelles se passe l'action, sont le temps et le lieu, qui ne paroissent pas occuper le premier rang parmi les circonstances, puisqu'ils sont les circonstances les plus extérieures à l'acte. Donc les choses dans lesquelles se passe l'action ne sont pas les circonstances principales.

2° La fin d'une chose lui est extérieure. Donc la fin n'est pas la circonstance principale.

3° Ce qu'il y a de principal dans une chose est sa cause et sa forme. Or la cause de l'acte est la personne agissante, et la forme de cet acte, le mode qu'il revêt. Donc ces deux circonstances semblent être les principales.

Mais, au contraire, saint Grégoire de Nysse dit : « Les circonstances principales sont la chose pour laquelle on agit, et la chose même qui est faite. »

(Conclusion. — La première circonstance est celle qui atteint l'acte humain du côté de sa fin, à savoir, la chose pour laquelle on agit; la circonstance qui suit celle-là, est celle qui atteint l'acte dans sa substance, à savoir, ce qui a été fait.)

Un acte est appelé humain en tant qu'il est volontaire; on l'a déjà vu. Or, la fin est le motif et l'objet de la volonté; c'est pourquoi celle-là est la principale des circonstances, qui atteint l'acte du côté de la fin, c'est-

On n'a jamais entrepris de s'en écarter, sans tomber dans une classification arbitraire, ou dans des redites inutiles. Mais enfin on l'a entrepris; et cela suffisoit pour que saint Thomas ait cru devoir prouver ou légitimer la célèbre énumération du Stagyrite.

ARTICULUS IV.

Utrùm sint principaliter circumstantiæ propter quid, *et ea in quibus est operatio.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non sint principales circumstantiæ *propter quid* et « ea in quibus est operatio, » ut dicitur in III. *Ethic.* Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus, quæ non videntur esse principalia inter circumstantias, cùm sint maximè extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circumstantiarum.

2. Præterea, finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Præterea, principalissimum in unoquoque est causa ejus et forma. Sed causa ipsius actus est persona agens, forma autem actus est modus ipsius. Ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit (ubi suprà), quòd « principalissimæ circumstantiæ sunt, cujus gratia agitur, et quid est quod agitur. »

(Conclusio. — Circumstantia quæ attingit humanum actum ex parte finis, prima est, scilicet *cujus gratia*; quam sequitur circumstantia attingens actum secundùm substantiam, videlicet *quid fecit.*)

Respondeo dicendum, quòd actus propriè dicuntur humani, sicut suprà dictum est, prout sunt voluntarii; voluntatis autem motivum et objectum est finis : et ideo principalissima est

à-dire, la chose pour laquelle on agit. La seconde est celle qui atteint la substance de l'acte, à savoir, ce que l'on a fait. Les autres circonstances sont plus ou moins importantes selon qu'elles se rapprochent plus ou moins de celles-là.

Je réponds aux arguments : 1° Par les choses dans lesquelles est l'opération, le Philosophe n'entend pas le temps et le lieu, mais les choses qui s'adjoignent à l'acte lui-même : d'où saint Grégoire de Nysse, expliquant les paroles du Philosophe, à la place de ces mots, « dans lesquelles est l'opération, » met, « ce qui est fait. »

2° Quoiqu'elle n'appartienne pas à la substance de l'acte, la fin est cependant la principale cause de l'acte, en tant qu'elle détermine l'agent; c'est pourquoi l'acte moral est surtout spécifié par sa fin.

3° La personne agissante est cause de l'acte en tant qu'elle est déterminée par la fin : et c'est par là principalement qu'elle est ordonnée par rapport à l'acte; les autres conditions de la personne ne se rapportent pas aussi directement à l'acte; le mode lui-même n'est pas la forme substantielle de l'acte; car cette forme est déterminée dans l'acte, par son objet, sa fin ou son terme; mais il en est, pour ainsi dire, une qualité accidentelle.

QUESTION VIII.

De la volonté. Vers quel objet elle se porte.

Il faut ensuite examiner les actes de la volonté en particulier; et d'abord les actes qui viennent immédiatement de la volonté, ou qui sont immé-

---

omnium circumstantiarum, illa quæ attingit actum ex parte finis, scilicet *cujus gratia.* Secundaria verò quæ attingit ipsam substantiam actus, id est, *quid fecit.* Aliæ verò circumstantiæ sunt magis vel minùs principales, secundùm quòd magis vel minùs ad has appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quòd per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quæ adjunguntur ipsi actui : unde Gregorius Nyssenus quasi exponens dictum Philosophi, loco ejus quod Philosophus dixit : « In quibus est operatio, » dicit, « quid agitur. »

Ad secundum dicendum, quòd finis etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima in quantum movet agentem ad agendum : unde et maximè actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum, quòd persona agens causa est actus secundùm quòd movetur à fine; et secundùm hoc principaliter ordinatur ad actum. Aliæ verò conditiones personæ non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus, hæc enim attenditur in actu secundùm objectum vel finem et terminum; sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

QUÆSTIO VIII.

De voluntate, quorum sit ut volitorum, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali. Et primò, de actibus qui sunt immediatè ipsius voluntatis, velut à voluntate eliciti; secundò, de actibus imperatis à

diatement produits par elle; puis les actes commandés par elle. Or la volonté se porte vers la fin et vers les choses qui conduisent à cette fin.

Il faut donc examiner d'abord, les actes par lesquels la volonté se porte vers la fin, et puis les actes par lesquels elle se porte vers les choses qui conduisent à cette fin. Or, il semble y avoir trois actes par lesquels la volonté se porte vers la fin, vouloir, jouir, et se proposer. Nous examinerons, par conséquent, en premier lieu, la volonté, en second lieu, la jouissance, en troisième lieu, l'intention.

Relativement à la volonté proprement dite, trois choses sont à considérer : d'abord, vers quels objets se porte la volonté; eu second lieu, par quoi elle est mûe; enfin comment elle est mûe.

Sur la première de ces choses, trois questions se présentent : 1° La volonté se porte-t-elle seulement vers le bien? 2° Se porte-t-elle seulement vers la fin, et ne se porte-t-elle pas en outre vers les choses qui conduisent à cette fin? 3° Si elle se porte de quelque manière vers les choses qui conduisent à la fin, est-ce par le seul et même mouvement qui la porte vers cette fin?

ARTICLE I.

La volonté ne se porte-t-elle que vers le bien?

Il paroît que la volonté ne se porte pas seulement vers le bien. 1° La même puissance saisit les choses opposées; ainsi, la vue perçoit le blanc et le noir. Or, le bien et le mal sont opposés. Donc la volonté ne se porte pas seulement vers le bien, elle se porte aussi vers le mal.

2° Les puissances rationnelles, d'après le Philosophe, peuvent se porter vers des choses opposées. Or, la volonté est une puissance rationnelle; car elle est dans la raison, comme le dit Aristote, *De anima*, III.

---

voluntate. Voluntas autem movetur in finem et in ea quæ sunt ad finem.

Primò igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem, et deinde de actibus ejus quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui et intendere. Primò ergo considerabimus de voluntate; secundò, de fruitione; tertiò, de intentione.

Circa primum consideranda sunt tria : primò quidem, quorum voluntas sit; secundò, à quo moveatur; tertiò, quomodo moveatur.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm voluntas sit tantùm boni. 2° Utrùm sit tantùm finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem. 3° Si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrùm uno motu moveatur in finem et in ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS I.

Utrùm voluntas sit tantum boni.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non tantùm sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum (ex *Ethic.*, V), sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solùm est boni, sed etiam mali.

2. Præterea, potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda, secundùm Philosophum (lib. IX. *Metaphys.*, text. 3). Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur in III. *De anima* (text. 42).

(1) De his etiam I. part., qu. 19, art. 9; ut et I, *Sent.*, dist. 46, art. 2, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 3, qu. 4, art. unico, ad 2; et IV, item *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 96, § 2; et qu. 1, de verit., art. 2.

Donc la volonté peut se porter vers des choses opposées. Donc elle peut vouloir, non-seulement le bien, mais aussi le mal.

3° Le bien et l'être sont une seule et même chose. Or, la volonté se porte non-seulement vers ce qui est, mais encore vers ce qui n'est pas; car, nous voulons quelquefois ne pas marcher et ne pas parler; nous voulons aussi des choses futures, qui ne sont pas des êtres en acte. Donc la volonté ne se porte pas seulement vers le bien.

Mais au contraire, saint Denis dit, *De div. Nomin.*, IV : « Le mal est en dehors de la volonté, tous veulent le bien. »

(Conclusion. — La volonté étant une inclination, qui suit l'appréhension de l'intelligence, ne se porte que vers le bien, ou vers l'apparence du bien.)

La volonté est un appétit rationnel. Or, tout appétit a le bien pour objet. La raison en est que l'appétit n'est que l'inclination du sujet vers quelque chose. Or, nul être n'est incliné que vers un objet qui a avec lui des rapports de convenance et de similitude. Donc, tout être, en tant qu'être et substance, étant un certain bien, toute inclination doit nécessairement avoir le bien pour terme : et de là le Philosophe dit, *Ethic.*, I : « Le bien est ce vers quoi se portent tous les êtres. »

Mais il faut considérer de plus que toute inclination suit une forme déterminée. L'appétit naturel suit la forme telle qu'elle existe dans la nature; l'appétit sensitif et même l'intellectif ou le rationnel appelé volonté, suivent la forme perçue par l'intellect. De même donc que l'objet vers lequel tend l'appétit naturel, est le bien tel qu'il existe en réalité, l'objet vers lequel se porte l'appétit rationnel ou volontaire, est le bien tel qu'il est perçu par l'intellect. Conséquemment, pour que la vo-

---

Ergo voluntas se habet ad opposita; non ergo tantùm ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Præterea, *bonum* et *ens* convertuntur (1). Sed voluntas non solùm est entium, sed etiam non entium; volumus enim quandoque non ambulare et non loqui; volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantùm est boni.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « malum est præter voluntatem, » et quòd « omnia bonum appetunt. »

(Conclusio. — Voluntas, cùm sit inclinatio consequens intellectûs apprehensionem, est non nisi in bonum, vel apparens bonum.)

Respondeo dicendum, quòd voluntas est appetitus quidam rationalis; omnis autem appetitus non est nisi boni : cujus ratio est, quia appetitus nihil aliud est quàm quædam inclinatio appetentis in aliquid; nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cùm igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum; et inde est quod Philosophus dicit in I. *Ethic.*, quòd « bonum est quod omnia appetunt. »

Sed considerandum est, quòd cùm omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur *voluntas*, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re, ita id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quòd voluntas in aliquid tendat, non requiritur quòd sit bonum

(1) Id est, de quocunque dicitur unum, dicitur et aliud; quia ex quo aliquid est ens, infertur quòd sit bonum, et è converso.

lonté tende vers une chose, il n'est pas besoin que cette chose soit un bien réel, mais qu'elle soit saisie comme bien : voilà pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, II : « La fin est le bien ou une apparence de bien (1). »

Je réponds aux arguments : 1° La même puissance a pour objet des choses opposées; mais elle n'est pas avec elles dans les mêmes rapports : la volonté a pour objet le bien et le mal; mais le bien, elle le souhaite, le mal, au contraire, elle le fuit. Le désir actuel du bien s'appelle volonté, en tant que la volonté désigne l'acte même, et c'est dans ce sens que nous la prenons maintenant. La fuite du mal s'appelleroit mieux *nolonté*, et, comme il y a une *volonté* du bien, il y a une *nolonté* du mal.

2° La puissance rationnelle ne se porte pas vers les choses opposées, quelles qu'elles soient, mais vers celles qui sont renfermées dans une classe d'objets qui lui conviennent; car, une puissance ne poursuit que l'objet qui lui convient. Or, l'objet de la volonté est le bien : d'où elle se porte vers les choses opposées qui rentrent dans la classe du bien; par exemple, se remuer ou demeurer en repos, parler ou se taire, et autres choses semblables. La volonté se porte vers chacune de ces choses, en tant qu'elle lui semble bonne.

3° Ce qui n'est pas dans la nature des choses, est considéré comme être par notre raison. C'est pourquoi on appelle les négations et les privations, des êtres de raison. Et de cette manière les choses futures, en tant que perçues, sont des êtres : et en tant que possédant un être de ce genre, elles sont saisies comme bonnes, et la volonté se porte ainsi vers elles : c'est pour cela que le Philosophe dit, *Ethic.*, V, que « l'absence du mal dans une chose rend cette chose bonne. »

(1) Si l'homme veut nécessairement sa béatitude, ce qui a été déjà démontré, il s'ensuit que sa volonté ne peut, en définitive, se proposer que le bien. C'est la loi de la nature, c'est

in rei veritate, sed quòd apprehendatur in ratione boni : et propter hoc Philosophus dicit in II. *Physic.* (text. 31), quòd « finis est bonum, vel apparens bonum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd eadem potentia est oppositorum; sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum, sed ad bonum, appetendo ipsum, ad malum verò fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, secundùm quòd *voluntas* nominat actum voluntatis, sic enim nunc loquimur de voluntate; fuga autem mali magis dicitur *noluntas*, unde sicut *voluntas* est boni, ita *noluntas* est mali.

Ad secundum dicendum, quòd potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo objecto convenienti continentur; nam nulla potentia prosequitur nisi conveniens suum objectum. Objectum autem voluntatis est bonum : unde ad illa opposita prosequendi se habet voluntas, quæ sub bono comprehenduntur, sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia hujusmodi; in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione. Unde negationes et privationes entia dicuntur rationis; per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia; in quantum igitur sunt hujusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, et sic voluntas in ea tendit : unde Philosophus dicit in V. *Ethic.*, quòd « carere malo habet rationem boni (1). »

(1) Sive paulò aliter quòd *minus malum quodam modo videtur bonum esse;* ut cap. 2, græco-lat., videre est, vel in antiquis, cap. 1, et apud S. Thomam, lect. 1, sub finem.

ARTICLE II.

La volonté se porte-t-elle seulement vers la fin, ou se porte-t-elle aussi vers les choses qui conduisent à cette fin?

Il paroît que la volonté ne se porte pas vers les choses qui conduisent à une fin, mais seulement vers cette fin elle-même. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, III : « La volonté se porte vers la fin, et l'élection, vers les choses qui mènent à cette fin. »

2° Aux choses qui appartiennent à des genres différents, correspondent différentes puissances de l'âme, comme le dit Aristote, *Ethic.*, VI. Or, la fin et les choses qui conduisent à cette fin appartiennent à différents genres de bien : la fin, qui est un bien honnête ou délectable, appartient au genre de la qualité, de l'action ou de la passion; le bien qui mène à la fin, nommé l'utile, est dans le genre des choses qui sont rapportées à d'autres, comme il est également dit, *Ethic.*, I. Donc, si la volonté se porte vers la fin, elle ne se portera pas vers les choses qui mènent à cette fin.

3° Les habitudes sont proportionnées aux puissances, puisqu'elles sont ces puissances perfectionnées. Or, dans les habitudes que l'on appelle arts d'opération, à l'une se rapporte la fin, et à l'autre ce qui mène à cette fin; par exemple, à l'art de gouverner un navire, appartient l'usage de ce navire, qui est la fin; à l'art de le construire, appartient sa construction, laquelle mène à la fin. Donc la volonté se portant vers la fin, ne peut se porter vers les choses qui conduisent à cette fin.

Mais le contraire résulte de ce que, dans les choses naturelles, la même puissance se sert des moyens et arrive à son terme. Or les choses qui

l'impulsion donnée par Dieu; mais nous avons vu que l'homme, en abusant de sa raison, s'écarte bien souvent de ce but dans ses volitions particulières. C'est ce qui fait dire ailleurs au docteur angélique : « Tout désir naturel est légitime. » Il n'en est pas de même du désir rationnel, à cause des ténèbres qui assiègent la raison humaine, et des entraînements de la concupiscence.

ARTICULUS II.

Utrùm voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantùm finis. Dicit enim Philosophus in III. *Ethic.*, quòd « voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem. »

2. Præterea, ad ea quæ diversa sunt genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur in VI. *Ethic.* Sed finis et ea quæ sunt ad finem, sunt in diverso genere boni; nam finis qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem quod dicitur utile, quod est ad finem, est in *ad aliquid*, ut dicitur in I. *Ethic.* Ergo si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

3. Præterea, habitus proportionantur potentiis, cùm sint earum perfectiones. Sed in habitibus qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, et ad aliud *quod est ad finem* : sicut ad gubernationem pertinet usus navis, qui est finis ejus; ad navifactivam verò constructio navis, quæ est propter finem. Ergo cùm voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est, quia in rebus naturalibus per eamdem potentiam aliquid pertransit media et pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media per quæ pervenitur

conduisent à une fin sont des moyens par lesquels on arrive à cette fin, comme au terme de l'action. Donc si la volonté se porte vers la fin, elle se porte aussi vers les choses qui y conduisent.

(CONCLUSION. — Comme puissance, la volonté considère la fin et les choses qui y conduisent, puisque dans ces choses elle voit un bien; comme acte elle n'a proprement que la fin pour objet.)

On appelle volonté tantôt la puissance en vertu de laquelle nous voulons, tantôt l'acte volontaire lui-même. Si nous parlons de la volonté comme puissance, elle s'étend à la fin et aux choses qui conduisent à cette fin. Toute puissance, en effet, s'étend aux choses dans lesquelles elle trouve de quelque manière la nature de son objet; ainsi, la vue s'étend à tous les objets possédant une couleur quelconque. Or la nature du bien, objet de la volonté, se trouve non-seulement dans la fin, mais dans les choses qui mènent à cette fin. Si nous parlons de la volonté considérée comme acte, elle n'a alors, à proprement parler, que la fin pour objet. En effet, tout acte qui prend le nom de sa puissance, désigne l'acte simple de cette puissance; ainsi, connoître ou comprendre désigne l'acte simple de l'intelligence. Or, l'acte simple d'une puissance se borne à ce qui est en soi l'objet de cette puissance. Mais ce qui est bon et voulu en soi, c'est la fin. Donc la volonté a proprement la fin pour objet. Les choses qui mènent à la fin ne sont ni bonnes de soi, ni voulues pour elles-mêmes; elles le sont à cause de leur rapport avec la fin : d'où la volonté ne se porte vers elles qu'en tant qu'elle se porte vers la fin, et elle ne veut en elle que cette même fin. Ainsi l'intelligence a pour objet propre les choses qui sont connues en elles-mêmes, c'est-à-dire, les principes; mais les choses qui ne sont connues qu'à l'aide des principes ne sont regardées comme l'objet de l'intelligence que parce qu'on y voit les principes eux-mêmes. Or, la fin est parmi les objets des appétits ce qu'est le

---

ad finem, sicut ad terminum. Ergo si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

(CONCLUSIO.—Voluntas, ut potentia est, finem et ea quæ sunt ad finem tanquam bona respicit; ut verò actum nominat, propriè tantùm finis est.)

Respondeo dicendum, quòd *voluntas* quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate secundùm quòd nominat potentiam, sic se extendit et ad finem et ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocunque modo ratio sui objecti, sicut visus se extendit ad omnia quæcunque participant quocunque modo colorem. Ratio autem boni (quod est objectum potentiæ voluntatis), invenitur non solùm in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundùm quòd nominat propriè actum, sic propriè loquendo est finis tantùm. Omnis enim actus denominatus à potentia nominat simplicem actum illius potentiæ, sicut *intelligere* nominat simplicem actum intellectûs. Simplex autem actus potentiæ est in id quod est secundùm se objectum potentiæ; id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis : unde voluntas propriè est ipsius finis. Ea verò quæ sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem : unde voluntas in ea non fertur nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis. Sicut et *intelligere* propriè est eorum quæ secundùm se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se

ui les objets de l'intelligence, comme le dit le Philosophe,

› aux arguments : 1° Le Philosophe parle de la volonté en désigne le simple acte de cette puissance, et non en tant ,ne la puissance elle-même.

ıoses de divers genres et qui sont comme parallèles, corres- s puissances diverses : ainsi au son et à la couleur, qui sont sensibles de genres différents, correspondent l'ouïe et la vue. › et l'honnête n'offrent pas ce parallélisme ; ces choses sont entre ne l'absolu et le relatif, qui sont toujours rapportés à la même : ainsi, la puissance qui perçoit la couleur, perçoit aussi la ·ui fait voir la couleur.

't ce qui diversifie l'habitude ne diversifie pas la puissance ; car udes sont les puissances déterminées à certains actes particuliers : ıdant chaque art d'opération considère et la fin et ce qui mène . L'art de gouverner un vaisseau considère la fin, comme la chose art produit ; et ce qui mène à la fin, comme la chose qu'il com- . Au contraire, l'art de construire un vaisseau considère ce qui à la fin comme ce qu'il produit, et ce en quoi consiste la fin, ıe ce à quoi se rapporte ce qu'il produit. De même il y a, dans ıe art d'opération, une fin propre, et quelque chose qui est rap- à cette fin ; et ceci appartient proprement à cette sorte d'art.

· finis in appetibilibus, sicut se habet prinım in intelligibilibus, ut dicitur in VII. c. (1).

ì primum ergo dicendum, quòd Philosophus ıtur de voluntate secundùm quòd propriè inat simplicem actum voluntatis, non au- . secundùm quòd nominat potentiam.

-Ad secundum dicendum, quòd ad ea quæ ıt diversa genere, ex æquo se habentia, or- .ıantur diversæ potentiæ : sicut sonus et color ınt diversa genera sensibilium, ad quæ ordiıntur auditus et visus. Sed *utile* et *hones- 'um* non ex æquo se habent, sed sicut quod ɜst *secundùm se* et *secundùm alterum*; hujusmodi autem semper referuntur ad eamdem potentiam : sicut per potentiam visivam sentitur et color et lux per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quòd non quicquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus ; et tamen quælibet ars operativa considerat et finem et id quod est ad finem. Nam ars gubernativa considerat quidem finem, ut quem operatur ; id autem quod est ad finem, ut quod imperat : è contra verò navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur, id verò quod est finis, ut ad quod ordinet id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod propriè ad illam artem pertinet.

(1) Sic implicitè saltem cap. 9, græco-lat., vel cap. 8 in antiquis, et apud S. Thomam, lect. 8, nempe quòd *in actionibus principium est illud cujus causâ res fit, sicut suppositiones in disciplinis mathematicis.*

ARTICLE III.

Le même acte qui porte la volonté vers la fin, la porte-t-il vers les choses qui mènent à cette fin?

Il paroît que la volonté se porte par un même acte vers la fin et vers ce qui mène à cette fin. 1° « Là où une chose est à cause d'une autre il n'y a, d'après le Philosophe, qu'une seule chose. » Or la volonté ne veut ce qui mène à la fin que pour la fin elle-même. Donc, par le même acte, elle se porte vers l'une et l'autre de ces deux choses.

2° La fin est la raison pour laquelle on veut les choses qui mènent à cette fin; comme la lumière est la raison de la vision des couleurs. Mais le même acte suffit pour voir la lumière et la couleur. Donc le même mouvement de la volonté la porte vers la fin, et vers ce qui mène à cette fin.

3° Il n'y a numériquement qu'un seul et même acte qui tende vers un terme en passant par les points intermédiaires. Mais les choses qui mènent à une fin sont à la fin ce que les moyens sont à un terme. Donc le même acte porte la volonté et vers la fin et vers ce qui mène à cette fin.

Mais, au contraire, les actes sont diversifiés par leurs objets. Or la fin, c'est-à-dire l'honnête, et ce qui mène à la fin, à savoir l'utile, sont des espèces diverses de bien. Donc la volonté ne se porte pas vers eux par un même acte.

(CONCLUSION. — La volonté peut se porter par le même acte vers la fin et vers les choses qui mènent à cette fin, mais en les envisageant sous des aspects divers (1).)

La fin étant voulue en elle-même, et ce qui mène à la fin n'étant

(1) Voilà encore une de ces conclusions qui ont le mérite, non-seulement d'obscurcir et de défigurer la doctrine de saint Thomas, mais encore de la contredire d'une manière à peu près formelle. La résolution que nous avons d'abord prise, et pour les motifs énoncés au

---

ARTICULUS III.

Utrùm voluntas eodem actu moveatur in finem, et in id quod est ad finem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem. Quia secundùm Philosophum, « ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantùm. » Sed voluntas non vult id quod est ad finem nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Præterea, finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis, quo vult finem, et ea quæ sunt ad finem.

3. Præterea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem, sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

Sed contra : actus diversificantur secundùm objecta. Sed diversæ species boni sunt *finis*, et *id quod est ad finem*, quod dicitur *utile*. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

(CONCLUSIO. — Non solùm in finem, sed et in ea quæ ad finem sunt, voluntas eodem actu ferri potest, quanquam diversa ratione.)

Respondeo dicendum, quòd cùm finis sit secundùm se volitus, id autem quod est ad finem,

(1) De his etiam infrà, qu. 12, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 38, qu. 3, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4; et qu. 22, de verit., art. 14, tum in corp., tum ad 2.

voulu, comme tel, qu'à cause de la fin, il est évident que la volonté peut se porter vers la fin considérée en elle-même, sans se porter vers ce qui mène à cette fin; mais elle ne peut se porter vers ce qui mène à la fin, considéré comme tel, sans se porter vers la fin elle-même. Conséquemment, la volonté se porte vers une fin de deux manières : d'abord, en la considérant absolument et en elle-même; puis, en tant qu'elle embrasse les choses qui mènent à cette fin. Il est donc évident que, par le même acte, la volonté se porte et vers la fin, considérée comme raison de vouloir les choses qui mènent à cette fin, et vers ces choses elles-mêmes. Mais l'acte par lequel elle se porte vers la fin, considéré d'une manière absolue, est différent, et il précède quelquefois dans l'ordre du temps : par exemple, un malade veut sa guérison d'abord; puis, cherchant comment il pourra l'obtenir, il veut s'adresser à un médecin afin d'être guéri. Cela arrive aussi dans l'intelligence : ainsi quelqu'un comprend d'abord les principes en eux-mêmes; puis il les comprend dans les conclusions qui en découlent, en tant qu'il donne son assentiment à ces conclusions à cause de ces principes eux-mêmes.

Je réponds aux arguments : 1° Cette première objection considère la volonté se portant vers la fin, en tant que celle-ci est la raison de vouloir ce qui conduit à cette même fin.

2° Quelquefois on voit, par le même acte, et la couleur et la lumière : mais on peut voir la lumière sans voir la couleur. De même, quelquefois on voit, par le même acte, la fin et ce qui mène à cette fin; le contraire cependant n'a pas lieu.

3° Dans l'accomplissement d'une œuvre les choses qui mènent à la fin sont comme les moyens ou points intermédiaires, et la fin est le terme.

commencement, de conserver ces phrases au moins parasites, a été mise plus d'une fois à de rudes épreuves; de ces épreuves cependant est résulté pour nous, et doit résulter pour le lecteur, une résignation qu'il faudra désormais rendre entièrement passive, si le défaut n'est pas trop flagrant.

---

in quantum hujusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est quòd voluntas potest ferri in finem in quantum hujusmodi, sine hoc quòd feratur in ea quæ sunt ad finem; sed in ea quæ sunt ad finem, in quantum hujusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur : uno modo, absolutè secundùm se; alio modo, sicut in ratione volendi ea quæ sunt ad finem. Manifestum est ergo quòd unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem secundùm quòd est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et in ipsa quæ sunt ad finem. Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolutè, et quandoque præcedit tempore : sicut cùm aliquis primò vult sanitatem, et postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum ut sanetur. Sic etiam et circa intellectum accidit; nam primò aliquis intelligit ipsa principia secundùm se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundùm quòd assentit conclusionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm quòd voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd quandocunque videtur color, eodem actu videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quòd videatur color. Et similiter quandocunque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem; non tamen è converso.

Ad tertium dicendum, quòd in executione operis, ea quæ sunt ad finem, habent se ut media; et finis, ut terminus : unde sicut motus

Or, de même que le mouvement naturel s'arrête quelquefois au moyen sans arriver au terme; de même quelquefois on fera ce qui mène à la fin, sans atteindre celle-ci. Dans les actes de la volonté c'est le contraire qui a lieu; car la volonté, n'envisageant d'abord que la fin, parvient ensuite à vouloir les choses qui mènent à cette fin, comme l'intelligence arrive aux conclusions à l'aide des principes que l'on appelle intermédiaires : l'intelligence comprend quelquefois le principe intermédiaire, sans en tirer la conclusion; de même la volonté veut quelquefois la fin, et cependant elle n'arrive pas jusqu'à vouloir ce qui mène à cette fin.

Quant à la raison apportée en sens contraire, elle est modifiée par ce qui a été dit plus haut (1). L'utile et l'honnête ne sont pas des espèces de bien parallèles; ils sont l'un à l'autre ce que l'absolu est au relatif. D'où il suit que l'acte de la volonté peut se porter vers le premier sans se porter vers le second; mais la réciproque n'a pas lieu (2).

QUESTION IX.

Du motif de la volonté.

Il faut ensuite examiner le motif (3) de la volonté.

Six questions se présentent. 1° La volonté est-elle mûe par l'intelli-

(1) C'est ici plutôt une rectification qu'une réponse à une objection. L'auteur corrige ce qu'il y a de trop absolu dans le raisonnement par lequel il appuie son sentiment, toujours renfermé, comme on le sait, dans le *contraire* (sed contra).

(2) Voici dans quel sens : on peut vouloir la fin ou l'absolu, sans vouloir pour cela, sans connoître même le moyen ou le relatif; mais évidemment on ne peut vouloir le moyen ou le relatif, considéré comme tel, sans vouloir en même temps la fin ou l'absolu. C'est la pensée qui domine dans le corps de l'article.

(3) Pour bien saisir la pensée de l'auteur, il faut remonter au sens étymologique du mot

naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum, ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem; sed in volendo est è converso. Nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quæ sunt ad finem, sicut et intellectus devenit in conclusionem per principia quæ media dicuntur : unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem; et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad aliud verò quod in contrarium objicitur, patet solutio per ea quæ suprà dicta sunt. Nam *utile* et *honestum* non sunt species boni ex æquo divisæ, sed se habent sicut *propter se* et *propter alterum*. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quòd feratur in alterum, sed non è converso.

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de motivo voluntatis.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm voluntas moveatur ab intellectu. 2° Utrùm moveatur

gence? 2° Est-elle mûe par l'appétit sensitif? 3° Se meut-elle elle-même? 4° Est-elle mûe par quelque principe extérieur? 5° Est-elle mûe par un corps céleste? 6° Dieu est-il le seul principe extérieur qui la meuve?

ARTICLE I.

La volonté est-elle mûe par l'intelligence?

Il paroît que la volonté n'est pas mûe par l'intelligence. 1° Saint Augustin sur ces paroles, *Psal.* CXVIII : « Mon ame a désiré d'un ardent désir vos justifications, » dit ceci : « L'intelligence vole au devant; la volonté n'arrive que tard, ou elle n'arrive pas du tout. Nous connoissons le bien, et il ne nous convient pas de le faire. » Or, cela ne seroit pas si la volonté étoit mûe par l'intelligence; parce que le mouvement de l'objet mobile suit l'impulsion du moteur. Donc l'intelligence ne meut pas la volonté.

2° L'intelligence montre à la volonté l'objet vers lequel elle doit se porter, comme l'imagination montre son objet à l'appétit sensitif. Mais l'imagination, en montrant cet objet, ne meut pas l'appétit sensitif; il arrive même que les choses que nous imaginons ne font pas plus d'impression sur nous que les choses que l'on nous montre en peinture, lesquelles ne nous meuvent pas, selon la remarque du Philosophe. Donc l'intelligence ne meut pas la volonté.

3° Une même chose ne peut pas être, par rapport à une autre, et mûe, et motrice. Or, la volonté meut l'intelligence, car nous comprenons quand nous voulons. Donc, l'intelligence ne meut pas la volonté.

Mais le contraire résulte de ces paroles du Philosophe, lib. III, *De*

motif. Il est évident que ce mot dérive du verbe latin, *moveo*, *motum*. Le motif est donc ce qui imprime le mouvement.

---

ab appetitu sensitivo. 3° Utrùm voluntas moveat seipsam. 4° Utrùm moveatur ab aliquo exteriori principio. 5° Utrùm moveatur à corpore cœlesti. 6° Utrùm voluntas moveatur à solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS I.

Utrùm voluntas moveatur ab intellectu.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud *Psalm.* CXVIII : « Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas » (*Conc.*, cap. 8, versùs finem) : « Prævolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus : scimus bonum, nec delectat agere. » Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur; quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum; imo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in lib. *De anima* (lib. II, text. 15). Ergo neque etiam intellectus movet voluntarium.

3. Præterea, idem respectu ejusdem non est movens et motum Sed voluntas movet intellectum, intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III.

(1) De his etiam infrà, qu. 17, art. 1, et qu. 82, art. 4; et qu. 14, de verit., art. 1 et 2; et qu. 22, art. 11; et qu. 4, de malo, art. 2, tum in corp., tum ad 13; et qu. 6, tum in corp., tum ad 10 et ad 12.

anima : « L'objet intelligible de l'appétit est un moteur non mû, tandis que la volonté est un moteur mû. »

(CONCLUSION. — L'intelligence meut la volonté, non quant à l'exercice de l'acte, mais en tant qu'elle le spécifie; la volonté, au contraire, meut toutes les puissances, quant à l'exercice de l'acte.)

Une chose a d'autant plus besoin d'être mûe par une autre, que les objets vers lesquels elle peut se porter sont en plus grand nombre; car, il faut que ce qui est en puissance soit réduit en acte par une chose qui est elle-même en acte, et cela s'appelle mouvoir. Or, une force de l'âme peut être de deux manières en puissance par rapport à plusieurs objets : d'abord, pour l'action ou l'absence d'action; en second lieu, pour des actions diverses : ainsi, la vue voit quelquefois, et quelquefois elle ne voit pas; tantôt elle voit le blanc et tantôt elle voit le noir. Il faut, par conséquent, un moteur pour deux choses, pour faire que l'acte s'exerce, et pour déterminer cet acte. La première de ces choses regarde le sujet qui tantôt agit, tantôt n'agit pas. La seconde regarde l'objet qui spécifie l'acte; et l'impulsion est donnée au sujet par un agent déterminé. Tout agent agissant pour une fin, comme on l'a montré plus haut, le principe de cette impulsion vient de la fin. De là vient que l'art, qui a pour objet la fin, commande et imprime le mouvement à l'art dont l'objet est ce qui mène à cette fin : ainsi l'art de gouverner un vaisseau commande à l'art de le construire, lib. II, *Physic*. Or le bien en général, considéré comme fin, est l'objet de la volonté : et sous ce rapport, la volonté meut les autres puissances de l'âme, et les réduit en acte, puisque nous nous servons de nos puissances quand nous voulons. Car la fin et la perfection de toutes les autres puissances sont renfermées dans l'objet de la volonté, en tant qu'elles sont des biens particuliers. Or toujours l'art

---

De anima (text. 54), quòd « appetibile intellectum est movens non motum; voluntas autem est movens motum. »

(CONCLUSIO. — Movet intellectus voluntatem non quoad exercitium actus, sed quoad specificationem; voluntas verò omnes potentias movet, quoad exercitium actus.)

Respondeo dicendum, quòd in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura; oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu, et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa : uno modo, quantum ad *agere* vel *non agere*; alio modo, quantum ad *agere hoc* vel *illud* : sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus : quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundùm quòd specificatur actus, motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cùm omne agens agat propter finem, ut suprà ostensum est (qu. 1, art. 2), principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quòd ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem : sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut in II. *Physic*. dicitur (text. 25). Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis : et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus; utimur enim aliis potentiis cùm volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis

ou la puissance à laquelle appartient la fin universelle, pousse à agir l'art ou la puissance à laquelle appartient la fin particulière comprise sous cette fin universelle : ainsi le général d'une armée, qui est chargé du bien commun, je veux dire de l'ordre de toute l'armée, commande au tribun qui est chargé de l'ordre d'un seul bataillon. Mais l'objet meut en déterminant l'acte, comme étant le principe formel, qui, dans les choses naturelles, spécifie l'action; la chaleur, par exemple, spécifie la caléfaction. Par conséquent, le premier principe formel étant l'être et le vrai universel, qui est l'objet de l'intelligence, l'intelligence meut la volonté de cette manière, à savoir, en lui présentant son objet (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'autorité de saint Augustin prouve, non que l'intelligence ne meut pas, mais qu'elle ne meut pas nécessairement.

2° De même que l'imagination d'une forme qui ne se présente pas comme convenable ou nuisible, ne meut pas l'appétit sensitif; de même l'appréhension du vrai ne meut pas la volonté, s'il ne se présente comme bon et désirable : c'est pourquoi l'intellect pratique seul meut la volonté, comme le dit le Philosophe, *De anima*, III, et non pas l'intellect spéculatif.

3° La volonté meut l'intelligence quant à l'exercice de l'acte, parce que le vrai qui est la perfection de l'intelligence, est renfermé dans le bien universel comme bien particulier. Mais quant à la détermination de l'acte, laquelle vient de l'objet, c'est l'intelligence qui meut la volonté; parce que le bien est saisi sous un rapport particulier qui le range dans le vrai universel. D'où il résulte que la même chose n'est pas, et mûe et motrice, sous le même rapport.

(1) Saint Thomas a déjà montré, dans la première partie, quest. 82, art. 4, que la volonté meut l'intellect, et dans quel sens. Il est bon de revenir sur ces démonstrations, pour

universalis, movet ad agendum artem vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus : sicut dux exercitûs, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitûs, movet suo imperio aliquem ex tribunis (1), qui intendit ordinem unius aciei. Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, à quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio à calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectûs : et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate non habetur quòd intellectus non moveat, sed quòd non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quòd sicut imaginatio formæ, sine æstimatione convenientis vel nocivi, non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III. *De anima* (text. 46 et deinceps).

Ad tertium dicendum, quòd voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus; quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectûs, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem; quia et ipsum bonum apprehenditur secundùm quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quòd non est idem *movens* et *motum* secundùm idem.

(1) Hoc exemplo utitur Philosophus, lib. *De mundo, ad Alexandrum*, ut ostendat quomodo Deus rector omnium universalis et motor sit; sicut centuriones et alios dux unus imperio ac arbitrio suo movet.

ARTICLE II.

La volonté est-elle mûe par l'appétit sensitif?

Il paroît que la volonté ne peut pas être mûe par l'appétit sensitif. 1° Mouvoir et agir est plus noble que souffrir ou être passif, comme dit saint Augustin, *Sup. Genes. ad litt.* Or l'appétit sensitif est inférieur à la volonté qui est l'appétit intellectif, comme les sens sont inférieurs à l'intelligence. Donc l'appétit sensitif ne meut pas la volonté.

2° Aucune vertu particulière ne peut produire un effet universel. Or, l'appétit sensitif est une vertu particulière, car il suit l'appréhension particulière des sens. Donc, il ne peut produire le mouvement de la volonté, lequel est universel, comme suivant l'appréhension universelle de l'intellect.

3° Comme Aristote le montre, *Physic.*, VIII, « le moteur ne reçoit pas le mouvement de l'objet qu'il meut, en sorte que l'impulsion soit réciproque. » Or la volonté meut l'appétit sensitif en tant qu'il obéit à la raison. Donc l'appétit sensitif ne meut pas la volonté.

Mais le contraire résulte de ces paroles de *S. Jacques*, I, 14 : « Chacun est tenté par sa concupiscence qui le séduit et l'entraîne (1). » Or personne ne seroit attiré par la concupiscence, si la volonté n'étoit mûe par l'appétit sensitif dans lequel réside la concupiscence. Donc l'appétit sensitif meut la volonté.

bien comprendre les thèses actuelles. Tout se suit et s'enchaîne dans une œuvre comme la *Somme de théologie*. Rien ne doit être perdu de vue, si l'on veut en saisir la grandeur et la puissance.

(1) Saint Augustin, *Contra Julian.*, V, 3, s'exprime de la sorte : « Qu'entendons-nous dire par ces mots de notre prière quotidienne : Et ne nous induisez pas en tentation ? Ce que nous demandons à Dieu, c'est que nous ne soyons pas livrés à nos propres concupiscences. Car, nous le savons, chacun est tenté par sa concupiscence, qui l'entraîne et le séduit. » Expliquant un peu plus loin ces paroles de saint Jacques : « La concupiscence enfante le péché qu'elle a conçu, » le même saint docteur ajoute : « L'auteur sacré distingue clairement ici la cause et l'effet, l'agent et l'action produite; l'un, c'est la concupiscence, l'autre, c'est le

ARTICULUS II.

Utrùm voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim et agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit, *Super Gen. ad lit.* Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus, sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis, consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectûs.

3. Præterea, ut probatur in VIII. *Physic.* (text. 40), « movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. » Sed voluntas movet appetitum sensitivum, in quantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur *Jacob.*, III : « Unusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus et illectus. » Non autem abstraheretur quis à concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitu est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

(1) De his etiam infrà, qu. 10, art. 3, et qu. 77, art. 1; et qu. 5, de verit., art. 10; et qu. 22, art. 9, ad 3 et 6.

(Conclusion. — La disposition de l'homme changeant suivant la passion de l'appétit sensitif, on dit avec raison que cet appétit meut la volonté considérée de la part de l'objet.)

Comme nous l'avons déjà dit, ce qui est saisi comme bon et convenable meut la volonté par manière d'objet. Or, qu'une chose paroisse bonne et convenable, cela résulte de deux autres choses : de la condition de l'objet qui est proposé, et de la condition de celui à qui il est proposé; car la convenance désigne un rapport, et dépend par suite des deux extrêmes de ce rapport. De là vient que le goût, dans des dispositions différentes, ne reçoit pas une chose de la même manière; tantôt elle lui convient, et tantôt elle ne lui convient pas. C'est pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, III : « Une fin est vue par quelqu'un d'une manière en rapport avec sa disposition présente. » Or il est évident que la passion de l'appétit sensitif fait varier les dispositions de l'homme. C'est pourquoi un homme possédé par une passion voit comme convenables des choses qui ne lui paroissent pas telles hors de cet état ; ainsi une chose paroît bonne à celui qui est en colère, qui ne lui paroît pas telle lorsqu'il est apaisé : et de cette manière, l'appétit sensitif meut objectivement la volonté.

Je réponds aux arguments : 1° Rien n'empêche qu'une chose, simplement et en soi plus noble qu'une autre, lui soit inférieure sous quelque rapport. D'où il suit que la volonté considérée simplement, plus noble que l'appétit sensitif, lui peut être inférieure en tant qu'elle est soumise à la passion dans celui en qui la passion domine.

2° Les actes et les élections des hommes se portent vers des objets par-

péché. Mais la concupiscence ne produit ou n'enfante le péché qu'après l'avoir conçu, et elle ne le conçoit que parce qu'elle nous séduit et nous entraîne, c'est-à-dire, parce qu'elle obtient l'assentiment de notre volonté à un acte coupable. Lutter contre la concupiscence, c'est donc faire effort pour l'empêcher de concevoir d'abord et d'enfanter ensuite le péché. »

On peut rapprocher de ce passage ces remarquables paroles de l'apôtre saint Paul, *Galat.*, V, 17 : « La chair, par la concupiscence, s'élève contre l'esprit, et l'esprit lutte contre la chair. »

(Conclusio. — Cùm secundùm passionem appetitûs sensitivi immutetur homo ad aliquam dispositionem, rectè dicitur voluntas ex parte objecti ab appetitu sensitivo moveri.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quòd autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur; conveniens enim secundùm relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quòd gustus diversimodè dispositus, non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in III. *Ethic.* (cap. 6 vel 7, sive 10 vel 13) : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Manifestum est autem quòd secundùm passionem appetitûs sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundùm quòd homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti : sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto. Et per hunc modum ex parte objecti, appetitus sensitivus movet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est simpliciter et secundùm se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quàm appetitus sensitivus; sed quoad illum in quo passio dominatur, in quantum subjacet passioni, præeminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum, quòd actus et elec-

ticuliers : d'où, par cela que l'appétit sensitif est une vertu particulière, il a une grande vertu pour disposer l'homme à voir les objets particuliers de telle ou telle façon.

3° Comme le dit le Philosophe, *Politic.*, I, la raison meut par son commandement l'appétit irascible et l'appétit concupiscible, non despotiquement, comme le maître commande à son esclave, mais d'une manière royale et politique, comme le chef d'un état gouverne des hommes libres, qui lui peuvent cependant résister. C'est ainsi que les appétits irascible et concupiscible peuvent mouvoir la volonté; et de la sorte rien n'empêche que la volonté ne soit quelquefois mûe par eux.

ARTICLE III.

La volonté se meut-elle elle-même?

Il paroît que la volonté ne se meut pas elle-même. 1° Tout moteur considéré comme tel, est en acte. Or, ce qui est mû est en puissance; car le mouvement est l'acte donné à un être existant en puissance et considéré comme tel. Mais une chose n'est point en acte et en puissance sous le même rapport. Donc, rien ne se meut soi-même. Donc, la volonté ne se peut mouvoir elle-même.

2° La présence du moteur détermine le mouvement du mobile. Or, la volonté est toujours présente à elle-même. Donc, si elle se mouvoit elle-même, elle seroit toujours en mouvement, ce qui est contra ire à la vérité.

3° La volonté est mûe par l'intelligence, comme on l'a dit. Donc, si la volonté se meut elle-même, une même chose sera mûe immédiatement par deux moteurs, ce qui répugne. Donc, la volonté ne se meut pas elle-même.

Mais, au contraire, la volonté est maîtresse de son acte, et il est en

---

tiones hominum sunt circa singularia. Unde ex hoc ipso quòd appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quòd per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter, circa singularia.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in *Polit.* (cap. 3), ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico principatu, sicut movetur servus à domino, sed principatu regali seu politico : sicut liberi homines reguntur à gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem; et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

ARTICULUS III.

Utrùm voluntas moveat seipsam.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens in quantum hujusmodi, est in actu. Quod autem movetur, est in potentia, nam motus est « actus existentis in potentia, in quantum hujusmodi. » Sed non est idem in potentia et in actu respectu ejusdem. Ergo nihil movet seipsum; neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea, mobile movetur ad præsentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur, quod patet esse falsum.

3. Præterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est (art. 1). Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quòd idem simul moveatur à duobus motoribus immediatè, quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Sed contra est, quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est *velle* et *non velle :* quod

(1) De his etiam qu. 22, de verit., art. 9, tum in corp., tum ad 1; et qu. 3, de malo, art. 3, in corp., et art. 6, tum in corp., tum ad 4 et 10.

son pouvoir de vouloir et de ne pas vouloir; ce qui ne seroit pas, si elle n'avoit la puissance de se mouvoir elle-même. Donc, elle se meut elle-même..

(Conclusion. — La volonté, en voulant la fin et le bien, peut se porter elle-même à vouloir ce qui conduit à cette fin.)

Comme on l'a dit plus haut, il appartient à la volonté de mouvoir les autres puissances en vue de la fin, qui est l'objet de la volonté. Mais, comme on l'a dit également, la fin joue parmi les objets des appétits le rôle que joue le principe parmi les objets de l'intelligence. Or il est évident que l'intelligence, en connoissant un principe, passe par elle-même de la puissance à l'acte quant à la connoissance des conclusions, et ainsi, elle se meut elle-même : de même la volonté, en voulant la fin, se porte elle-même à vouloir les choses qui mènent à cette fin (1).

Je réponds aux arguments : 1° La volonté ne meut pas et n'est pas mûe sous le même rapport. Par suite, elle n'est pas, sous le même rapport, en acte et en puissance; mais, en voulant en acte une fin, elle passe par elle-même de la puissance à l'acte relativement aux choses qui mènent à cette fin : je veux dire, qu'elle se porte à les vouloir en acte.

2° La puissance de la volonté est toujours présente en acte à elle-même : mais l'acte par lequel elle veut une certaine fin, n'est pas toujours dans la volonté; c'est de cette manière cependant qu'elle se meut elle-même. Il ne suit donc pas delà qu'elle se meuve toujours.

(1) Pour expliquer une action quelconque, il faut préalablement admettre un être réel, un être en acte : un agent n'est jamais tel en tant qu'il est uniquement en puissance. Pour que la volonté se meuve elle-même ou se détermine à vouloir, condition nécessaire pour constituer la liberté et la dignité de l'être humain, il faut donc qu'elle soit en puissance sous un rapport, mais en acte aussi sous un autre. Saint Thomas nous dit qu'elle est en acte par rapport à la fin, en puissance par rapport aux moyens.

Or, ce n'est pas la volonté elle-même qui se met en acte par rapport à la fin; car alors il y auroit un acte non expliqué, un acte sans cause. Voilà pourquoi elle est nécessairement mûe d'abord par un principe extérieur, ce que l'auteur va démontrer ensuite. Voilà pourquoi encore elle veut nécessairement le bonheur ou fin dernière. Elle n'est libre que dans les volitions qui s'appliquent aux moyens.

---

non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

(Conclusio. — Voluntas finem et bonum volendo, seipsam movere potest ad volendum ea quæ ad finem sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum; sed sicut dictum est (art. 2), hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quòd intellectus per hoc quòd cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum : et similiter voluntas per hoc quòd vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas non secundùm idem movet et movetur : unde nec secundùm idem est in actu et in potentia; se in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quòd potentia voluntatis semper actu est sibi præsens; sed actus voluntatis quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate; per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur quòd semper seipsam moveat.

3° La volonté n'est pas mûe de la même manière par l'intelligence et par elle-même : l'intelligence la meut en lui proposant simplement son objet; elle se meut elle-même dans l'exercice de l'acte, en se portant vers la fin.

ARTICLE IV.

La volonté est-elle mûe par quelque principe extérieur?

Il paroît que la volonté n'est mûe par aucun principe extérieur. 1° Le mouvement de la volonté est volontaire. Or, il est de la nature du volontaire, comme de celle du naturel, de procéder d'un principe intrinsèque. Donc le mouvement de la volonté ne procède pas d'un principe extérieur.

2° La volonté ne peut souffrir violence, comme on l'a montré plus haut. Or, la violence est une chose dont le principe est extérieur. Donc la volonté ne peut être mûe par un tel principe.

3° Ce qui reçoit d'un moteur un mouvement suffisant, n'a pas besoin d'être mû par un autre. Or, la volonté se meut suffisamment elle-même. Donc elle n'est pas mûe par un principe extérieur.

Mais, au contraire, on a dit que la volonté est mûe par son objet. Or, l'objet de la volonté peut être une chose extérieure saisie par les sens. Donc la volonté peut être mûe par un principe extérieur.

(Conclusion. — Non-seulement la volonté est mûe par l'attrait du bien et de la fin, mais il est encore nécessaire que, dans son premier acte, elle soit mûe par un principe extérieur.)

En tant que la volonté est mûe par son objet, elle peut évidemment être mûe par un principe extérieur; mais, en ce qui regarde même l'exer-

---

Ad tertium dicendum, quòd non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et à seipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundùm rationem objecti; à seipsa verò quantum ad exercitium actûs, secundùm rationem finis.

ARTICULUS IV.

Utrùm voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione *voluntarii* est quòd sit à principio intrinseco, sicut et de ratione *naturalis*. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea, voluntas violentiam pati non potest, ut suprà ostensum est (qu. 6, art. 4). Sed « violentum est cujus principium est extra (2). » Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab *alio*. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed contra : voluntas movetur ab objecto, ut dictum est. Sed objectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

(Conclusio. — Non tantùm ex appetitu boni et finis ipsa voluntas movetur, sed necessarium est ut ab exteriori objecto moveatur in suum primum actum.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm quòd voluntas movetur ab objecto, manifestum est

(1) De his etiam infrà, qu. 17, art. 5, ad 2; et qu. 80, art. 1, in corp.; et qu. 105, art. 4 et qu. 106, art. 2; et qu. 111, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 88 et 89.

(2) Juxta definitionem suprà ex Philosopho, Damasceno et Nemesio, sub nomine præsumptitio Gregorii Nysseni assignatam : scilicet qu. 7 et art. 6.

cice de l'acte, il est nécessaire de dire qu'elle reçoit le mouvement d'un principe extérieur. En effet, tout être qui est agent tantôt en acte, et tantôt en puissance, doit recevoir son mouvement d'un moteur. Or, il est évident que la volonté commence à vouloir une chose, qu'auparavant elle ne vouloit pas. Donc, il faut qu'elle soit poussée par quelque principe à vouloir. A la vérité, elle se meut elle-même, comme on a dit précédemment, en tant que, par cela qu'elle veut la fin, elle se porte à vouloir ce qui mène à cette fin. Mais cela ne peut se faire sans une résolution ou délibération intermédiaire. Lorsque, en effet, quelqu'un veut guérir d'une maladie, il cherche d'abord comment il pourra y parvenir, il trouve, en réfléchissant ainsi, qu'il le pourra en recourant à un médecin, et il le veut. Mais, parce qu'il n'a pas voulu toujours en acte sa guérison, il a dû être poussé par quelque moteur à vouloir cette guérison. Et si la volonté se portoit elle-même à le vouloir, il auroit fallu qu'elle fît cela par l'intermédiaire d'une résolution découlant d'une volonté antécédente. Or, on ne peut raisonner ainsi à l'infini. Donc, il faut admettre que, dans son premier mouvement, la volonté dépend d'un principe extérieur qui la meut (1), comme le conclut Aristote dans un chapitre de son *Ethique à Eudemius*.

Je réponds aux arguments : 1° Il est de la nature du volontaire que son principe soit intérieur; mais il ne faut pas que ce principe intérieur soit un premier principe qui ne reçoit pas le mouvement d'un autre. C'est pourquoi, quoique le principe prochain du mouvement volontaire soit intérieur, son premier principe est extérieur comme l'est le premier principe naturel, c'est-à-dire, celui qui donne le mouvement à la nature.

(1) Un être contingent et limité, ne pouvant pas être lui-même son principe ou sa cause, ne peut pas non plus, et par voie de conséquence, être le premier moteur de son intelligence ou de sa volonté. L'intelligence ne peut pas, pour agir ou raisonner, se passer d'un premier

---

quòd moveri potest ab aliquo exteriori; sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actûs, adhuc ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri necesse est. Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quòd voluntas incipit velle aliquid, cùm hoc priùs non vellet : necesse est ergo quòd ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (art. 3), ipsa movet seipsam in quantum per hoc quòd vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante; cùm enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quòd potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quòd incœperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quòd mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita; non autem est procedere in infinitum : unde necesse est ponere quòd in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo *Ethicæ Eudimicæ*.

Ad primum ergo dicendum, quòd de ratione *voluntarii* est quòd principium ejus sit intra; sed non oportet quòd hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

2° Il ne suffit pas pour la violence que son principe soit extérieur; mais il faut, de plus, que le patient ne soit pour rien dans la production de l'acte qui l'accompagne : ce qui n'a pas lieu, lorsque la volonté est mûe par un principe extérieur; car c'est elle qui veut, quoique mûe par un autre. Ce mouvement seroit violent s'il étoit contraire au mouvement de la volonté; ce qui ne peut se présenter ici, car on voudroit à la fois, et on ne voudroit pas.

3° Dans certains actes, la volonté se meut suffisamment, et de la manière qui lui convient, à savoir, comme cause prochaine; mais elle ne se peut mouvoir elle-même dans tous ses actes, comme on vient de le montrer. C'est pourquoi il faut qu'elle soit mûe par un autre comme par un moteur prochain.

ARTICLE V.

La volonté est-elle mûe par les corps célestes?

Il paroît que la volonté humaine est mûe par les corps célestes. 1° Tous les mouvements divers et multiformes sont rapportés, comme à leur cause, au mouvement uniforme, c'est-à-dire au mouvement du ciel, comme le montre Aristote, *Physic.*, VIII. Or, les mouvements humains sont divers et multiformes, passant de la non-existence à l'existence. Donc, ils ont pour cause le mouvement du ciel, lequel est uniforme de sa nature.

2° D'après saint Augustin, *De Trin.*, III : « les corps inférieurs reçoivent leurs mouvements des corps supérieurs. » Or, le mouvement du

principe, ni la volonté d'une dernière fin. Aussi avons-nous vu plusieurs fois que la fin est à la volonté ce que le principe est à l'intelligence.

Ad secundum dicendum, quòd hoc non sufficit ad rationem violenti, quòd principium sit extra, sed oportet addere, quòd « nullam conferat vim patiens; » quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur; nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis; quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas, quantum ad aliquid, sufficienter se movet in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est. Unde indiget moveri ab alio sicut à proximo movente.

ARTICULUS V.

Utrùm voluntas moveatur à corpore cœlesti.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas humana à corpore cœlesti moveatur. Omnes enim motus varii et multiformes reducuntur sicut in causam in motum uniformem, qui est motus cœli, ut probatur VIII. *Physic.* (text. 76). Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam priùs non fuerunt. Ergo reducuntur in motum cœli, sicut in causam, qui est uniformis secundùm naturam.

2. Præterea, secundùm Augustinum in III. *De Trin.* (cap. 4), « corpora inferiora moventur per corpora superiora (2). » Sed motus humani

(1) De his etiam I. part., qu. 115, art. 3 et art. 4; et 2, 2, qu. 95, art. 5, 6, 7; et II, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 2 et 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 84, usque ad 93; et qu. 5, de verit., art. 9 et 10; et *Opusc.*, III, cap. 129, 130, 161; et *Opusc.*, X, art. 9; et *Opusc.*, XXV, cap. 5; et *Opusc.*, XXVI.

(2) Æquivalente sensu, etsi paulò aliis verbis quæ jam alibi relata sunt; nimirum quòd *corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur;* ubi fortè *infirmiora* legi debet ob antithesim, quamvis inferiora passim infirmiora.

corps humain, qui est produit par la volonté, ne sauroit avoir pour cause le mouvement du ciel, si ce mouvement ne se communiquoit à la volonté elle-même. Donc les corps célestes meuvent la volonté humaine.

3° Au moyen de l'observation des corps célestes, les astrologues prédisent certains actes dépendant de la volonté de l'homme : ce qui ne seroit pas, si les corps célestes n'avoient pas la puissance de mouvoir la volonté. Donc les corps célestes meuvent la volonté humaine.

Mais, au contraire, saint Damascène dit : « Les corps célestes ne sont pas les causes de nos actes. » Or, ils le seroient si la volonté, qui est le principe de nos actes, recevoit d'eux le mouvement. Donc les corps célestes ne meuvent pas la volonté.

(CONCLUSION. — La volonté étant une puissance tout-à-fait immatérielle et incorporelle, les corps célestes ne la peuvent mouvoir qu'indirectement.)

Sans doute, de même que la volonté peut être mûe par un objet extérieur, elle peut, de la même façon, être mûe par les corps célestes : à savoir, en tant que les objets extérieurs qui, saisis par les sens, meuvent la volonté, et les organes des puissances sensitives eux-mêmes, dépendent du mouvement des corps célestes. Mais certains ont avancé que les corps célestes peuvent agir immédiatement sur la volonté humaine, de la manière dont un agent extérieur peut agir sur elle, quant à l'exercice de ses actes. Or cela est impossible. En effet, la volonté réside dans la raison; et la raison est une puissance indépendante des organes corporels. Par conséquent, la volonté est une puissance immatérielle et incorporelle. Or, il est évident que nul corps ne peut agir sur une chose incorporelle, mais bien plutôt qu'une chose incorporelle et immatérielle peut agir sur lui, à cause de sa vertu, qui est plus universelle et plus formelle que la

---

corporis qui causatur à voluntate, non posset reduci in motum cœli, sicut in causam, nisi etiam voluntas à cœlo moveretur. Ergo cœlum movet voluntatem humanam.

3. Præterea, per observationem cœlestium corporum astrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt à voluntate : quod non esset si corpora cœlestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana à cœlesti corpore.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in II. lib., quòd « corpora cœlestia non sunt causæ nostrorum actuum. » Essent autem, si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, à corporibus cœlestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas à corporibus cœlestibus.

(CONCLUSIO. — Cùm voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea, non potest nisi indirectè à corporibus cœlestibus moveri.)

Respondeo dicendum, quòd eo modo quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifestum est quòd voluntas potest moveri à corporibus cœlestibus : in quantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum subjacent motibus cœlestium corporum. Sed eo modo quo voluntas movetur quantum ad exercitium actûs ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt corpora cœlestia directè imprimere in voluntatem humanam; sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in III. *De anima* (text. 49), est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali : unde relinquitur quòd voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem quòd nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potiùs è converso, eo quòd incorporeæ et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quàm quæcunque res corporales : unde impossibile est

vertu d'un corps quelconque. Donc il est impossible que les corps célestes agissent directement sur l'intelligence et la volonté (1). C'est pourquoi, rapportant le sentiment de quelques philosophes, qui prétendoient que la volonté des hommes est telle que la fait chaque jour le père des hommes et des dieux (2), c'est-à-dire, Jupiter, qui représente le ciel entier, Aristote attribue cette opinion à ceux qui faisoient une seule chose de l'intelligence et des sens. Toutes les forces sensitives n'étant que les actes des organes corporels, peuvent, en effet, recevoir, par accident, leur mouvement des corps célestes, à cause du mouvement imprimé par ceux-ci aux corps dont ces forces sont les actes. Mais l'appétit intellectif étant mû, jusqu'à un certain point, par l'appétit sensitif, comme on l'a dit plus haut, les mouvements des corps célestes se font indirectement sentir à la volonté, en tant qu'elle est mûe par les passions de l'appétit sensitif lui-même.

Je réponds aux arguments : 1° Les mouvements de la volonté humaine, qui admettent plusieurs formes, ont pour cause uniforme l'intelligence et la volonté d'une puissance supérieure. Or, cette puissance ne peut pas être un corps, mais quelque substance immatérielle. Donc il n'est pas nécessaire d'assigner pour cause au mouvement de la volonté le mouvement du ciel.

2° On assigne, pour cause, au mouvement du corps humain, le mouvement des corps célestes, en tant que la disposition des organes les rend susceptibles de recevoir un mouvement quelconque par l'action de ces

(1) L'auteur ayant établi, dans l'article précédent, que le premier moteur de la volonté est en dehors et au-dessus de l'homme, il lui restoit à dire quel est ce moteur. Les idées de son temps et des époques antérieures tendoient à voir le principe de ce mouvement dans l'influence des corps célestes. Pour repousser ce qu'il y avoit de faux et de dangereux dans ces idées, il eût pu se contenter d'en appeler à la réfutation qu'il avoit déjà faite, dans la première partie de la *Somme*. Il a mieux aimé renouveler cette démonstration; et l'on avouera qu'il ne pouvoit rendre un témoignage plus explicite et plus complet à la vérité fondamentale attaquée par l'astrologie judiciaire.

(2) Ces mots sont la traduction exacte d'un vers d'Homère. Les poëtes se font le plus souvent les interprètes des idées des savants ou des croyances populaires. Dans l'opinion des anciens, Jupiter étoit la même chose que l'air ou le ciel.

---

quòd corpus cœleste imprimat directè in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles in lib. *De anima* (lib. II, text. 50), recitans opinionem dicentium, quòd « talis est voluntas in hominibus, qualem in dies inducit pater deorum virorumque, » scilicet Jupiter; per quem totum cœlum intelligitur, attribuit eis qui ponebant intellectum non differre à sensu : omnes enim vires sensitivæ, cùm sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt à cœlestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus. Sed quia dictum est quòd appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirectè redundant motus cœlestium corporum in voluntatem; in quantum scilicet per passiones appetitûs sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad primum ergo dicendum, quòd multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, quæ est in intellectu et voluntate superiorum; quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali : unde non oportet quòd motus voluntatis in motum cœli reducatur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quòd motus corporales humani reducuntur in motum cœlestis corporis sicut in causa, in quantum ipsa dispositio

corps, et en tant que l'appétit sensitif subit, en réalité, leur influence : et aussi, en tant que les corps extérieurs reçoivent leur mouvement des corps célestes, dont le concours fait que la volonté est portée à vouloir ou à ne pas vouloir une chose; par exemple, le froid survenant porte un individu à vouloir allumer du feu; et ce mouvement de la volonté provient de l'objet qui lui est présenté extérieurement, et non de l'instinct qui agit au-dedans.

3° Comme on vient de le dire, l'appétit sensitif est l'acte d'un organe du corps. C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce que l'action des corps célestes dispose certains hommes à la colère, à la concupiscence ou à toute autre passion; de même que le tempérament fait que la plupart des hommes s'abandonnent à des passions auxquelles les sages seuls résistent. Aussi, voit-on se vérifier, dans la plupart, les prédictions que suggère, relativement aux actes humains, la considération des corps célestes. Toutefois, comme dit Ptolémée, *in Centiloquio* : « Le Sage est au-dessus des astres; » c'est-à-dire qu'en résistant aux passions, sa volonté, libre et indépendante du mouvement du ciel, annulle les effets que produisent ordinairement les corps célestes. On peut dire aussi, avec saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, II : « Lorsque les astrologues prédisent la vérité, ils sont soumis à une puissance secrète qui gouverne, à son insu, l'esprit humain; puissance qui n'est autre que l'esprit du mensonge, lorsqu'on fait cela dans le but de tromper les hommes. »

ARTICLE VI.

Dieu est-il le seul principe extérieur qui meuve la volonté?

Il paroît que Dieu n'est pas le seul principe extérieur qui meuve la volonté. 1° Il est de la nature de l'inférieur d'être mû par un être immé-

---

organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione cœlestium corporum, et in quantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione cœlestium corporum, et ulteriùs, in quantum corpora exteriora moventur secundùm motum cœlestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle vel non velle, sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exteriùs præsentati, non ex parte interioris instinctùs.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum cœlestium aliquos esse habiles ad irascendum vel concupiscendum, vel aliquam hujusmodi passionem; sicut ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur quæ pronuntiantur de actibus hominum secundùm considerationem cœlestium corporum. Sed tamen, ut Ptolomæus dicit in *Centiloquio*, « sapiens dominatur astris, » scilicet, quia resistens passionibus, impedit per voluntatem liberam et nequaquam motui cœlesti subjectam, hujusmodi cœlestium corporum effectus. Vel, ut Augustinus dicit, II. *Super Gen. ad lit.* (cap. 27), « fatendum est quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod, cùm ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est. »

ARTICULUS VI.

Utrùm voluntas moveatur à Deo solo, sicut ab exteriori principio.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non à solo Deo moveatur, sicut ab ex-

(1) De his etiam infrà, qu. 80, art. 1; et 1 part., qu. 105, art. 4; et qu. 111, art. 2; et

diatement supérieur, comme il est de la nature des corps inférieurs d'être mûs par les corps célestes. Or, il y a, après Dieu, un être supérieur à l'homme, à savoir, l'ange. Donc, les anges peuvent aussi, comme principes extérieurs, mouvoir la volonté de l'homme.

2° L'acte de la volonté suit l'acte de l'intelligence. Or, l'intellect de l'homme passe à l'acte, non-seulement par l'action de Dieu, mais aussi par les illuminations qu'il reçoit des anges, comme le dit saint Denis. Donc, il en est de même de la volonté.

3° Dieu ne fait que ce qui est bien, d'après cette parole, *Genèse*, I : « Dieu vit toutes les choses qu'il avoit faites, et elles étoient parfaitement bonnes. » Donc si Dieu seul mouvoit la volonté de l'homme, jamais elle ne seroit portée au mal ; et cependant, c'est par la volonté que l'on pèche, comme c'est par elle qu'on fait le bien.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Apôtre, *Philipp.*, II, 13 : « C'est Dieu qui nous fait vouloir et accomplir. »

(Conclusion. — La volonté étant une puissance de l'ame raisonnable, se rapportant au bien universel, Dieu est le seul principe extérieur qui la puisse mouvoir.)

Le mouvement de la volonté vient d'un principe intérieur, comme le mouvement naturel. Or, quoiqu'une chose puisse être mûe par un être qui n'est pas l'auteur de la nature de cette chose ; cependant celui-là seul peut causer en elle le mouvement naturel, qui est, d'une certaine façon, la cause de sa nature. Ainsi, une pierre peut être jetée en l'air par l'homme, qui n'est point l'auteur de la nature de ce corps ; aussi ce mouvement ne lui est-il pas naturel. Celui qui lui est naturel ne provient

---

teriori principio. Inferius enim natum est moveri à suo superiori, sicut corpora inferiora à corporibus cœlestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet angelum. Ergo voluntas potest moveri sicut ab exteriori principio, etiam ab angelo.

2. Præterea, actus voluntatis sequitur actum intellectûs. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solùm à Deo, sed etiam ab angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit (1). Ergo eadem ratione et voluntas.

3. Præterea, Deus non est causa nisi bonorum, secundùm illud *Genes.*, I : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. » Si ergo à solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cùm tamen voluntas sit « qua peccatur, et rectè vivitur, » ut Augustinus dicit (2).

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Philip.*, II : « Deus est qui operatur in nobis velle et perficere. »

(Conclusio. — Cùm humana voluntas sit animæ rationalis potentia, ad universale bonum ordinem habens, non potest nisi à Deo solo, ut ab exteriori principio moveri.)

Respondeo dicendum, quòd motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere, quod non est causa naturæ rei motæ, tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliqualiter causa naturæ. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat, sed hic motus non est lapidi naturalis ; naturalis autem motus ejus non cau-

Contra Gent., lib. III, cap. 88, 89, 91, 92 ; et qu. 3, de malo, art. 3, in corp. ; et qu. 16, art. 5, tum in corp., tum ad 13.

(1) Colligitur ex lib. *De div. Nomin.*, cap. 4, paulò post principium, ac *De cœlesti hierarch.*, cap. 4, post medium, ut 1 part. jam notatum est suo loco.

(2) Scilicet lib. I. *Retract.*, cap. 9, cùm explicat nonnulla dicta sua quibus abutebantur pelagiani.

que de l'auteur de sa nature : voilà pourquoi le Philosophe dit, *Physic.*, VIII : « Celui qui engendre, meut localement les corps pesants et légers. » Il arrive, de même, à la volonté de l'homme, d'être mûe par un être qui n'est pas sa cause; mais que le mouvement volontaire provienne d'un principe extérieur autre que la cause de la volonté, c'est une chose impossible. Or, la cause de la volonté ne peut être que Dieu, et cela pour deux raisons : Premièrement, parce que la volonté est une puissance appartenant à l'ame raisonnable, que Dieu seul produit par voie de création, comme il a été dit dans la première partie, quest. 90, art. 2 et 4; secondement, parce que la volonté se rapporte au bien universel : d'où il ne peut y avoir d'autre cause de la volonté que Dieu, qui est lui-même le bien universel. Tout autre bien n'est tel que par participation, et est un bien particulier; mais une cause particulière ne peut donner une inclination universelle. Aussi, nul agent particulier ne peut être la cause de la matière première, qui est susceptible de recevoir toutes les formes.

Je réponds aux arguments : 1° L'ange n'est pas tellement au-dessus de l'homme qu'il soit la cause de sa volonté, de la manière dont les corps célestes sont la cause des formes naturelles, dont les mouvements naturels des corps sont une conséquence.

2° L'intelligence de l'homme est mûe par l'ange, quant à l'objet seulement, objet que l'ange, par la vertu de sa lumière, offre à la connoissance de l'homme. La volonté peut aussi être mûe de cette façon, par une créature extérieure, comme on l'a vu plus haut.

3° Dieu, comme moteur universel, meut la volonté de l'homme vers le bien, qui est l'objet universel de la volonté; et, sans cette impulsion universelle, l'homme ne peut rien vouloir. Mais, à l'aide de sa raison, l'homme se détermine à vouloir telle ou telle chose, laquelle est bonne

---

satur nisi ab eo quod causat naturam : unde dicitur in VIII. *Physic.* (text. 29), quòd « generans movet secundùm locum gravia et levia. » Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa ejus; sed quòd motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quàm Deus; et hoc patet dupliciter : primò quidem, ex hoc quòd voluntas est potentia animæ rationalis, quæ à solo Deo causatur per creationem, ut in I. dictum est (qu. 90, art. 2 et 4); secundò verò, ex hoc quòd voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem : unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelus non sic est supra hominem, quòd sit causa voluntatis ejus, sicut corpora cœlestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus hominis movetur ab angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum; et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est verè

en réalité, ou seulement en apparence. Quelquefois, cependant, Dieu aussi porte l'homme à vouloir tel bien déterminé, comme il le fait dans ceux qu'il meut par sa grace, ainsi qu'on le dira plus bas, quest. 109 et 112 (1).

QUESTION X.

De la manière dont est mûe la volonté.

Il faut ensuite examiner la manière dont est mûe la volonté.

A ce sujet, on demande quatre choses : 1° La volonté se porte-t-elle naturellement vers quelque chose? 2° Son objet la meut-il nécessairement? 3° Est-ce nécessairement que la meut l'appétit inférieur? 4° Son moteur extérieur, à savoir, Dieu, la meut-il nécessairement?

ARTICLE I.

La volonté se porte-t-elle naturellement vers quelque chose?

Il paroît que la volonté ne se porte naturellement vers aucune chose. 1° L'agent naturel est opposé à l'agent volontaire, comme on le voit au

(1) Ce n'est pas encore ici, comme on le voit, que notre saint auteur entreprend de concilier l'action de Dieu sur la créature raisonnable, et la liberté de la créature dans ses actes et ses volitions. Il restera toujours, sans doute, quelque chose d'obscur et de réellement incompréhensible dans ce problème de notre destinée : ce seroit une tentative à la fois absurde et impie, de vouloir expliquer le mystère de la grace. Mais les données successivement établies par la métaphysique et la simple observation des faits, quand on sait les comprendre, sont infiniment précieuses pour éclairer et corroborer notre foi. Les deux termes à rapprocher sont aussi clairs que possible aux yeux d'une droite raison. D'une part, Dieu ne peut pas, étant ce qu'il est, ne pas agir dans toute action de ses créatures : voilà le premier terme.

---

bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinatè volendum quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infrà dicetur (qu. 109 et 112).

QUÆSTIO X.

De modo quo voluntas movetur, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. 2° Utrùm de necessitate moveatur à suo objecto. 3° Utrùm de necessitate moveatur ab appetitu inferiori. 4° Utrùm de necessitate moveatur ab exteriori motivo, quod est Deus.

ARTICULUS I.

Utrùm voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens *voluntarium*, ut patet in principio II. *Physic.*

(1) De his etiam 1 part., quæst. 41, art. 2, in corp.; et qu. 22, de verit., art. 5 et art. 9; et de malo, art. 4, ad 3.

commencement du second livre de la *Physique* d'Aristote. Donc, la volonté ne se porte pas vers quelque chose naturellement.

2° Ce qui est naturel à une chose est toujours dans cette chose; ainsi la chaleur est toujours dans le feu. Or, nul mouvement n'est toujours dans la volonté. Donc, aucun n'est naturel à la volonté.

3° La nature est déterminée à une seule chose. Or, la volonté se porte vers des choses opposées. Donc, elle ne veut rien naturellement.

Mais, au contraire, le mouvement de la volonté suit l'acte de l'intelligence. Or, l'intelligence connoît certaines choses naturellement. Donc, la volonté veut aussi certaines choses naturellement (1).

(Conclusion. — La volonté de l'homme se porte naturellement vers le bien, vers sa fin dernière, et vers les choses qui conviennent à la nature humaine.)

Comme le disent Boëce, *De duab. natur.*, et le Philosophe, *Metaph.*, V, le mot nature s'emploie en plusieurs sens. Quelquefois il signifie le principe intrinsèque des choses susceptibles de mouvement; et cette nature est alors, ou la matière, ou une forme matérielle, *Physic.*, II. On appelle encore nature une substance ou un être quelconque; et, dans ce sens, une chose est naturelle à une autre quand elle convient à sa substance, c'est-à-dire quand, de soi, elle est dans cette chose. Mais les choses qui ne sont pas dans un être par elles-mêmes, sont toujours rapportées à une autre chose qui est dans cet être par elle-même,

D'une autre part, l'homme est libre dans la direction et les actions paticulières de sa vie : voilà le second terme; et celui-là n'est pas moins constant que le premier. Qu'importe maintenant que le point de jonction nous demeure caché, dans les ténèbres de la vie présente.

(1) Il a été déjà démontré, dans la théorie des facultés de l'ame, et plus tard dans le traité de la béatitude, que la volonté humaine ne peut pas ne pas vouloir le bonheur, qu'en cela elle est mûe nécessairement, et que sa liberté ne consiste que dans le choix des moyens. C'est la même vérité que l'auteur nous présente ici sous une autre forme et sous un jour nouveau. Des hauteurs de la théorie, il descend graduellement vers l'application et la pratique.

(vel expressiùs text. 49). Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea, id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus est naturalis voluntati.

3. Præterea, natura est determinata ad unum (2). Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed contra est, quòd motus voluntatis sequitur actum intellectûs. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

(Conclusio. — Fertur ipsa hominis voluntas naturaliter in bonum et ultimum finem, et in ea quæ conveniunt naturæ hominis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Boetius dicit in lib. *De duabus naturis*, et Philosophus in V. *Metaphys.* (text. 5), natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum, in rebus mobilibus; et talis natura est vel materia vel forma materialis, ut patet in II. *Physic.* (text. 4). Alio modo dicitur *natura* quælibet substantia, vel quodlibet ens; et secundùm hoc illud dicitur naturale rei, quod convenit ei secundùm suam substantiam : et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem ea quæ non per se insunt, reducuntur

(1) Inter axiomata Bedæ lit. N. ubi ex lib. IX *Metaph.*, illud refert : Sic autem tantum ibi text. 3, quod *potentiæ omnes quæ sunt cum ratione, sunt eædem contrariorum; quæ vero carent ratione, sic sunt determinatæ ut sit una unius;* et exemplo caloris id probatur quod calefaciendi tantummodo causa est, etc.

comme à leur principe : et en donnant cette acception au mot nature, il est nécessaire que le principe des choses qui conviennent à un être soit naturel. On voit cela clairement dans l'intelligence; car les principes de la connoissance intellectuelle sont connus naturellement. De même, le principe des mouvements volontaires doit être une chose voulue naturellement. Or, cette chose est le bien en général, vers lequel la volonté tend naturellement, comme chaque puissance vers son objet; c'est encore la fin dernière qui joue, parmi les objets des appétits, le rôle que jouent, parmi les objets de l'intelligence, les premiers principes de toute démonstration; et de plus, en général, toutes les choses qui conviennent à la nature de celui qui veut. Car, par la volonté, nous ne nous portons pas seulement vers les choses qui appartiennent à cette puissance, mais encore vers les choses qui appartiennent à chacune de nos puissances, et à l'homme tout entier. C'est pourquoi l'homme veut naturellement, non-seulement l'objet propre de la volonté, mais aussi les choses qui conviennent aux autres puissances, comme la connoissance du vrai, qui est le bien de l'intelligence, l'être, la vie, et toutes les choses qui regardent le bien-être de notre nature, choses qui sont comprises dans l'objet de la volonté, comme autant de biens particuliers.

Je réponds aux arguments : 1° La volonté est opposée à la nature, comme une cause l'est à une autre; certains actes, en effet, se font naturellement, certains autres, volontairement. Mais, outre le mode ou genre de cause propre à la nature, qui est déterminée à une seule chose, il y a un autre mode propre à la volonté, qui est maîtresse de ses actes. Cependant, la volonté étant fondée sur la nature, elle doit participer en quelque chose au mouvement propre à la nature, comme la cause seconde participe à l'essence de la cause première. En effet, en toute chose, l'être, qui est en elle par nature, a la priorité sur l'acte qui s'exerce par

---

in aliquid quod per se inest, sicut in primum : et ideo necesse est quòd (hoc modo accipiendo *naturam*), semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifestè apparet in intellectu; nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principia motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quo voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundùm suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solùm ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui, et *esse* et *vivere*, et hujusmodi alia quæ respiciunt consistentiam naturalem : quæ omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam; quædam enim fiunt naturaliter, et quædam fiunt voluntariè. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quòd motus proprius naturæ quantum ad aliquid participetur à voluntate, sicut quod est prioris causæ participatur à posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum *esse* quod est per naturam,

la volonté : et de là vient que la volonté veut certaines choses naturellement.

2° Ce qui, dans les choses naturelles, leur est naturel comme résultant seulement de la forme de ces choses, est toujours en acte dans ces choses, comme la chaleur est toujours dans le feu. Mais ce qu'il y a de naturel résultant de la matière, n'est pas toujours en acte dans ces choses; cela ne s'y trouve quelquefois qu'en puissance : car la forme est l'acte, et la matière la puissance. Or, le mouvement est l'acte d'un être en puissance : ainsi, les choses qui appartiennent au mouvement, ou qui le suivent dans les choses naturelles, ne sont pas toujours en elles : par exemple, le feu ne s'élève pas toujours en l'air, il sort quelquefois de son lieu. Il ne faut pas, de même, que la volonté, qui, en voulant, passe de la puissance à l'acte, veuille toujours en acte; mais seulement lorsqu'elle se trouve dans une disposition déterminée. La volonté de Dieu, laquelle est un acte pur, est seule toujours en acte.

3° A la nature correspond toujours un objet qui lui est proportionné. A la nature, considérée dans le genre, correspond un objet qui est un en général; à la nature, prise dans l'espèce, correspond un objet spécifiquement un; à la nature individualisée, correspond un objet individuellement un. La volonté étant, comme l'intelligence, une force immatérielle, l'objet qui lui correspond doit être naturellement un en général, à savoir, le bien; de même qu'à l'intelligence correspond un objet un en général, à savoir, le vrai, l'être ou toute autre chose de ce genre. Mais le bien, en général, renferme une foule de biens particuliers; et la volonté n'est déterminée pour aucun (1).

(1) La volonté est libre par rapport à chacun de ces biens particuliers, puisqu'elle peut les regarder comme n'étant pas des biens.

---

quàm *velle* quod est per voluntatem : et inde est quòd voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum, quòd in rebus naturalibus id quod est naturale quasi consequens formam tantùm, semper actu inest, sicut calidum igni. Quod autem est naturale sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundùm potentiam tantùm. Nam forma est actus, materia verò potentia. Motus autem est « actus existentis in potentia, » ut dicitur III. *Physic.* (text.); et ideo illa quæ pertinent ad motum, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt : sicut ignis non semper movetur sursum, sed aliquando est extra locum suum. Et similiter non oportet quòd voluntas (quæ de potentia in actum reducitur dum aliquid vult), semper actu velit, sed solùm quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum, quòd semper naturæ respondet *unum* proportionatum naturæ; naturæ enim in genere respondet aliquid *unum in genere*, et naturæ in specie acceptæ respondet *unum in specie*; naturæ enim individuatæ respondet aliquid *unum individuale*. Cùm igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod *unum* commune, scilicet *bonum*; sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet *verum* vel *ens*, vel quicquid est hujusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

ARTICLE II.

La volonté est-elle mûe nécessairement par son objet?

Il paroît que la volonté est mûe nécessairement par son objet. 1° L'objet de la volonté est, par rapport à elle, ce que le moteur est au mobile, *De anima*, III. Or le moteur, lorsqu'il est suffisant, meut nécessairement le mobile. Donc la volonté peut être mûe nécessairement par son objet.

2° La volonté et l'intelligence sont des forces immatérielles, et se rapportent, comme on l'a dit, à un objet universel. Or, l'intelligence est mûe nécessairement par son objet. Donc la volonté l'est aussi.

3° Tout ce que veut un être, est ou la fin, ou ce qui est ordonné à cette fin. Or on veut nécessairement une fin, puisqu'elle est ce qu'est, dans les choses de spéculation, le principe auquel nous donnons nécessairement notre assentiment; et la fin est la raison de l'acte par lequel la volonté embrasse les choses qui mènent à cette fin. Donc, nous devons vouloir nécessairement les choses qui mènent à la fin. Donc, la volonté est mûe nécessairement par son objet.

Mais le contraire résulte de ce que, d'après le Philosophe, « les puissances rationnelles peuvent se porter vers des objets opposés. » Or, la volonté est une puissance rationnelle, puisqu'elle est dans la raison, *De anima*, III. Donc elle ne se porte pas nécessairement vers l'un des deux objets opposés.

(Conclusion. — La volonté est mûe nécessairement par le bien universel, qui n'est autre que la béatitude elle-même; mais non par un bien particulier, qu'elle peut ne pas vouloir.)

ARTICULUS II.

Utrùm voluntas moveatur de necessitate à suo objecto.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas de necessitate moveatur à suo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam, sicut motivum ad mobile, ut patet in III. *De anima* (text. 54). Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri à suo objecto.

2. Præterea, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus, et utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est (art. 1). Sed intellectus ex necessitate movetur à suo objecto. Ergo et voluntas à suo.

3. Præterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur, quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus; finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem : et sic videtur etiam quòd ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur à suo objecto.

Sed contra est, quòd « potentiæ rationales, » secundùm Philosophum (IX. *Metaphysic.*, text. 3), « sunt ad opposita. » Sed voluntas est potentia rationalis, est enim in ratione, ut dicitur in III. *De anima* (text. 42). Ergo voluntas se habet ad opposita; non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

(Conclusio. — Voluntas de necessitate movetur ab objecto illo quod est universale bonum, ab ipsa scilicet beatitudine; non autem à particulari bono, quod voluntas potest non velle.)

(1) De his etiam infra quæst. 80, art. 1; et 1 part., qu. 82, art. 1 et 2; et quæst. 2, 2, de verit., art. 5 et 6; et quæst. 6, de malo, articulo unico, tum in corp., tum etiam ad 9 et 10.

La volonté est mûe de deux manières : d'abord quant à l'exercice de l'acte ; en second lieu, quant à la détermination de l'acte, détermination qui dépend de l'objet. De la première manière, la volonté n'est mûe nécessairement par aucun objet ; car il est toujours au pouvoir de quelqu'un de ne pas penser à un certain objet, et, par suite, de ne le pas vouloir en acte. Mais quant à la seconde manière, certains objets meuvent nécessairement la volonté, certains autres ne la meuvent pas. Dans le mouvement qu'imprime à chaque puissance son objet, il faut considérer sous quel rapport cet objet le lui imprime. Un objet visible meut la vue par la couleur visible elle-même en acte. D'où, si un objet frappe la vue, il la meut nécessairement, à moins qu'on ne la détourne, ce qui regarde l'exercice de l'acte. Mais si l'on présentoit à la vue un objet dont la couleur ne seroit pas en acte sous tous ses rapports, mais le seroit sous tel rapport, et sous tel autre ne le seroit pas, elle ne l'apercevroit pas nécessairement ; car elle pourroit envisager la partie qui ne seroit point colorée en acte, et, par suite, elle ne verroit pas l'objet lui-même. Or, de même que la couleur en acte est l'objet de la vue, le bien est l'objet de la volonté. Par conséquent, si on présente à la volonté un objet bon universellement et sous tous les rapports, nécessairement la volonté, si elle veut quelque chose, se portera vers lui ; car elle ne pourra vouloir ce qui lui est opposé. Si, au contraire, on lui présente un objet qui, sous quelque rapport, ne soit pas bon, elle ne se portera pas vers lui nécessairement. Et comme tout défaut, dans un objet bon, n'est que l'absence d'un bien, le bien seul, qui est parfait, et auquel rien ne manque, à savoir la béatitude, est celui que la volonté ne peut s'empêcher de vouloir (1). Pour les biens particuliers, en tant qu'ils manquent de quelque bien, ils

(1) On ne devroit pas se hâter de voir une contradiction entre cette proposition, en apparence absolue, et ce qui a été dit dans l'article précédent, où l'auteur reconnoît qu'il est

Respondeo dicendum, quòd voluntas movetur dupliciter : uno modo quantum ad *exercitium actus;* alio modo quantum ad *specificationem actus*, quæ est ex objecto. Primo ergo modo voluntas à nullo objecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocunque objecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentiæ à suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam ; visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis ; unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat ; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundùm aliquid esset *tale*, secundùm autem aliquid *non tale*, non ex necessitate visus tale objectum videret ; posset enim intendere in ipsum ex parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem *coloratum in actu* est objectum visus, ita *bonum* est objectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundùm omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit si aliquid velit ; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundùm quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscunque boni habet rationem *non boni*, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo ; alia autem quælibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt ac-

peuvent n'être pas considérés comme biens : on peut donc, sous ce rapport, les rejeter, ou bien les embrasser; car la volonté peut se porter vers une chose pour des considérations différentes.

Je réponds aux arguments : 1° Le moteur suffisant d'une puissance n'est autre que l'objet qui est tel sous tous ses rapports. S'il manque de cette qualité sous quelque rapport, il n'imprimera pas un mouvement nécessaire, comme nous venons de le dire.

2° Un objet meut nécessairement la volonté quand il est toujours et nécessairement vrai; mais non un objet qui peut être vrai ou faux, par exemple, un objet contingent : il en est du vrai comme du bien.

3° La fin dernière meut nécessairement la volonté, parce qu'elle est le bien parfait; il en est de même des choses qui se rapportent à cette fin, et sans lesquelles on ne pourroit l'atteindre, comme l'être, la vie, et autres choses semblables. Mais les choses sans lesquelles cette fin peut être obtenue, ne sont pas voulues nécessairement : tout comme les conclusions qui ne font rien à la vérité des principes ne sont pas admises nécessairement par celui qui admet les principes.

ARTICLE III.

La volonté est-elle mûe nécessairement par l'appétit inférieur?

Il paroît que la volonté est mûe nécessairement par l'appétit inférieur. 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, VII, 19 : « Le bien que je veux, je ne le fais pas; et le mal que je hais, je le fais. » Or, cela n'arrive qu'à cause de la concupiscence qui est une passion. Donc la volonté est mûe nécessairement par la passion.

d'autres choses que nous voulons naturellement ou nécessairement. Il s'expliquera lui-même dans la réponse à la troisième objection. Et, de plus, on peut dire que les choses qu'il admet comme nécessairement voulues, rentrent dans l'essence même de la béatitude, et sont implicitement voulues avec elle.

---

cipi ut *non bona* : et secundùm hanc considerationem possunt repudiari vel approbari à voluntate, quæ potest in idem ferri secundùm diversas considerationes.

Ad primum ergo dicendum, quòd sufficiens motivum alicujus potentiæ non est nisi objectum quod totaliter habet rationem motivi. Si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod intellectus ex necessitate movetur à tali objecto quod est semper et ex necessitate verum, non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet à contingenti, sicut et de bono dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum, et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut *esse* et *vivere*, et hujusmodi; alia verò sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem : sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

ARTICULUS III.

Utrùm voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd voluntas ex necessitate moveatur à passione appetitûs inferioris. Dicit enim Apostolus, *Rom.*, VII : « Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio; » quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. Ergo voluntas ex necessitate movetur à passione.

2° Comme il est dit par le Philosophe, III. *Ethic.* : « Tel vous êtes, telle la fin vous apparoît. » Or, il n'est pas au pouvoir de la volonté de rejeter instantanément une passion. Donc il n'est pas en son pouvoir de ne pas vouloir ce à quoi la passion l'incline.

3° Une cause universelle ne s'applique à un effet particulier que par l'intermédiaire d'une cause particulière ; tout comme la raison universelle ne meut que par l'intermédiaire d'un jugement particulier, suivant la pensée d'Aristote, *De anima*, III. Or, ce qu'est la raison universelle par rapport à un jugement particulier, la volonté l'est par rapport à l'appétit sensitif. Donc, la volonté ne se porte à vouloir un objet particulier que par l'intermédiaire de l'appétit sensitif. Donc, si quelque passion met l'appétit sensitif dans une disposition déterminée, la volonté ne pourra suivre une direction opposée.

Mais le contraire résulte de ces paroles, *Genèse*, IV, 7 : « Au-dessous de toi sera ton appétit, et tu exerceras sur lui ta domination. » Donc la volonté humaine n'est pas mûe nécessairement par l'appétit inférieur.

(Conclusion. — La volonté étant dans l'homme une puissance spirituelle n'est pas mûe nécessairement et universellement par l'appétit inférieur.)

Comme on l'a dit plus haut, la passion de l'appétit sensitif meut la volonté de la manière dont la meut son objet, à savoir, en tant que l'homme soumis à l'influence de la passion juge convenable et bonne une chose qu'il jugeroit autrement, affranchi de cette influence. Or, cette modification de l'homme par la passion, arrive de deux façons. Dans le premier cas, la raison est entièrement liée, en sorte que l'homme n'en conserve pas l'usage, comme il arrive à ceux qui, dans la violence de la

2. Præterea, sicut dicitur in III. *Ethic.* : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abjiciat. Ergo non est in potestate voluntatis, quòd non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Præterea, causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari : unde ratio universalis non movet nisi mediante æstimatione particulari, ut dicitur in III. *De anima* (text. 58). Sed sicut se habet ratio universalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo, ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, IV : « Subter te erit appetitus tuus (1), et tu dominaberis illius. » Non ergo voluntas hominis movetur ab appetitu inferiori.

(Conclusio. — Voluntas cùm sit spiritualis in homine potestas, non necessariò et universaliter ab inferiori appetitu movetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, passio appetitûs sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto, in quantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem, judicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quòd totaliter ratio ligatur, ita quòd homo usum rationis non habet, sicut contingit in his qui propter vehementem

(1) Ut vetera Biblia legunt, ac ex illis desumpsit S. Thomas juxta sui temporis usum ; sed emendata modo habent, ut legendum est, *appetitus ejus* hoc est peccati de quo immediate præcesserat : *Nonne si bene egeris, recipies ; sin autem male, statim in foribus peccatum tuum aderit?*

colère, de la concupiscence, ou par suite de toute autre perturbation corporelle, deviennent fous ou furieux. Ces sortes de passions n'arrivent pas sans quelque changement corporel, et il en est alors de l'homme comme de la brute qui suit aveuglément l'impétuosité de sa passion, et dans laquelle, la raison faisant défaut, il ne sauroit plus y avoir de volonté. D'autres fois la raison n'est pas tellement absorbée par la passion, que son jugement ne jouisse d'une certaine liberté; et sous ce rapport il reste quelque chose du mouvement volontaire. En tant donc que la raison demeure libre, et non soumise à la passion, le mouvement de la volonté ne tend pas nécessairement vers la chose à laquelle incline la passion. Ainsi, ou bien il n'y a pas le mouvement de la volonté dans l'homme, et la passion seule domine; ou bien, il y a mouvement de la volonté, et il ne suit pas alors nécessairement la passion (1).

Je réponds aux arguments. 1° Sans doute, la volonté ne peut faire que la concupiscence ne se soulève; et c'est ce que dit l'Apôtre, car ces paroles : « Je fais le mal que je haïs, » signifient « je suis porté au mal que je haïs; » néanmoins, la volonté peut ne pas vouloir, ou ne pas consentir à la concupiscence; et ainsi, elle ne suit pas nécessairement le mouvement de la concupiscence.

2° Quoique il y ait dans l'homme deux natures, la nature intellectuelle et la nature sensitive, quelquefois l'uniformité règne dans l'ame humaine; car, ou bien la partie sensitive est complètement soumise à la raison, dans les hommes vertueux, par exemple; ou bien la raison est complètement absorbée par la passion, comme il arrive à ceux qui ont perdu la raison. D'autres fois aussi, quoique la raison soit obscurcie par la passion, il lui reste pourtant une certaine liberté en vertu de laquelle

(1) Les principes posés dans cette thèse méritent la plus sérieuse attention. Ce n'est encore ici que de la théorie, sans doute; mais cette théorie est la base sur laquelle viendront re-

---

iram vel concupiscentiam, furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam aliam perturbationem corporalem. Hujusmodi autem passiones non sine corporali transmutatione accidunt, et de talibus eadem est ratio, sicut et de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis; in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur à passione, sed remanet, quantum ad aliquid, judicium rationis liberum; et secundùm hoc remanet aliquid de motu voluntatis. In quantum ergo ratio manet libera, et passioni non subjecta, in tantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat : et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit, *Rom.*, VII : « Quod odi malum, illud facio, » id est, *concupisco*; tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire, et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad secundum dicendum, quòd cùm in homine duæ sint naturæ, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundùm totam animam; quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subjicitur rationi, sicut contingit in virtuosis, vel è converso ratio totaliter absorbetur à passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur à passione, remanet tamen aliquid rationis liberum, et secundùm hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere,

on peut repousser entièrement la passion, ou du moins se contenir assez pour ne pas lui céder : dans une telle disposition, l'homme étant soumis aux influences diverses des diverses parties de son ame, la raison lui montre une chose et la passion lui en montre une autre.

3° La volonté est mûe, non-seulement par le bien universel saisi par la raison, mais encore par le bien particulier saisi par les sens : c'est pourquoi, elle peut se porter vers un bien particulier sans aucune passion de la part de l'appétit sensitif. Effectivement, nous voulons et nous faisons beaucoup de choses sans passion, d'après le seul choix de l'appétit, les choses par exemple, dans lesquelles la raison surmonte la passion.

ARTICLE IV.

Le moteur extérieur de la volonté, à savoir Dieu, la meut-il nécessairement?

Il paroît que Dieu meut nécessairement la volonté. 1° Tout agent auquel on ne peut résister, meut nécessairement. Or, on ne peut résister à Dieu qui possède une puissance infinie : d'où il est dit, *Rom.*, IX, 19 : « Qui résiste à sa volonté ? » Donc, c'est nécessairement que Dieu meut la volonté.

2° La volonté est mûe nécessairement dans les choses qu'elle veut naturellement, comme on l'a dit plus haut. Mais on appelle chose naturelle à un être, celle que Dieu opère en cet être, comme l'enseigne saint Augustin, *Cont. Faustin.* Donc, la volonté veut nécessairement ce vers quoi la porte l'action de Dieu.

3° Le possible est tel que sa supposition n'entraîne aucune impossibilité. Or, si l'on suppose que la volonté ne veut pas ce vers quoi Dieu la meut, il en résulte une impossibilité, puisqu'alors l'action divine seroit ineffi-

poser les préceptes qui s'appliquent à la partie la plus délicate et la plus ardue de toute la morale chrétienne. Rien de plus précis, ni de plus profond, n'a été dit par aucun moraliste.

---

ne passionem sequatur; in tali enim dispositione, quia homo secundùm diversas partes animæ diversimodè disponitur, aliud ei videtur secundùm rationem, et aliud secundùm passionem.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas non solùm movetur à bono universali apprehenso per rationem, sed etiam à bono apprehenso per sensum : et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitûs sensitivi; multa enim volumus et operamur absque passione, per solam appetitûs electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni.

ARTICULUS IV.

Utrùm voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo quod est Deus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd voluntas ex necessitate moveatur à Deo. Omne enim agens cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo cùm sit infinitæ virtutis, resisti non potest; unde dicitur *Rom.*, IX : « Voluntati ejus quis resistit? » Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Præterea, voluntas ex necessitate movetur in illa quæ naturaliter vult, ut dictum est (art. 1). Sed hoc est unicuique rei naturale, quod Deus in eo operatur, ut Augustinus dicit, XXVI. *Contra Faustin.* (cap. 8). Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod à Deo movetur.

3. Præterea, possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quòd voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet; quia secundùm hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile

cace. Donc, il n'est pas possible que la volonté ne veuille pas ce vers quoi Dieu la meut. Donc elle le veut nécessairement.

Mais le contraire suit de ces paroles de l'Ecriture, *Eccli.*, XV, 14 : « Dieu a fait l'homme dès le commencement, et l'a laissé dans la main de son conseil. » Ce n'est donc pas nécessairement qu'il meut sa volonté.

(CONCLUSION. — La volonté étant un principe actif lequel n'est pas déterminé à une chose, mais peut se porter indifféremment vers plusieurs choses, elle n'est pas mûe nécessairement par Dieu, qui meut les êtres d'après la disposition de leur nature particulière.)

Comme le dit saint Denys, *De Div. Nomin.*, IV, la Providence divine doit maintenir intacte la nature des êtres, et non l'altérer : c'est pourquoi, elle les meut tous d'après leur condition, de telle sorte que des causes nécessaires l'action divine tire des effets nécessaires, et des causes contingentes, des effets contingents. La volonté étant un principe actif lequel n'est pas déterminé à une chose, mais peut se porter indifféremment vers plusieurs, Dieu la meut de telle façon qu'il ne la détermine pas à un objet, mais que son acte demeure contingent et exempt de nécessité, excepté dans les actes qu'elle fait naturellement (1).

Je réponds aux arguments : 1° La volonté divine ne va pas seulement jusqu'à obtenir un effet de la chose qu'elle meut, mais aussi jusqu'à l'obtenir de la manière qui convient à la nature de cette chose. C'est pourquoi, il répugneroit beaucoup plus à l'action divine de mouvoir nécessairement la volonté, ce qui est en opposition avec la nature de celle-ci, que de la mouvoir librement, selon ce que demande sa nature.

2° On dit qu'une chose est naturelle à un être, lorsque Dieu l'opère en

(1) Ainsi donc, Dieu ne nécessite la volonté humaine que dans un seul cas, et par rapport à un seul objet; il ne la violente jamais. On devra se souvenir de ces thèses, si claires et si formelles, en faveur de notre liberté, quand ensuite on verra l'auteur étudier l'action de Dieu en nous par le moyen de la grace.

---

voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet; ergo necesse est eam hoc velle.

Sed contra est, quod dicitur *Eccli.*, XV : « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. » Non ergo ex necessitate movet voluntatem ejus.

(CONCLUSIO. — Cùm voluntas sit activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter ad multa se habens, non necessariò à Deo movetur, qui cuncta movet secundùm propriæ naturæ dispositionem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare : unde omnia movet secundùm eorum conditionem, ita quòd ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat; sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas divina non solùm se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius : et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur (quod suæ naturæ non competit), quàm si moveretur liberè, prout competit suæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd naturale est

cet être de manière à ce qu'elle lui soit naturelle : ainsi, une chose convient à un être en tant que Dieu veut qu'elle lui convienne. Mais, il ne veut pas que tout ce qu'il opère dans les êtres leur soit naturel, comme par exemple, la résurrection des morts. Ce qu'il veut de naturel en chaque être, c'est qu'il soit soumis à sa puissance.

3° Si Dieu meut la volonté vers un objet, il devient impossible de supposer que la volonté ne se meuve pas vers cet objet; pourtant ce n'est pas impossible en soi : aussi ne résulte-t-il pas de là que la volonté soit mûe nécessairement par Dieu.

QUESTION XI.

De l'acte de la volonté nommé jouissance.

Il faut ensuite considérer ce qui a rapport à la jouissance.

Sur quoi, quatre questions se présentent. 1° Jouir, est-ce un acte de la puissance appétitive? 2° Convient-il à la seule créature raisonnable, ou bien convient-il encore aux animaux? 3° La jouissance n'a-t-elle que la fin dernière pour objet? 4° A-t-elle pour objet la fin en tant que possédée?

ARTICLE I.

Jouir, est-ce un acte de la puissance appétitive?

Il paroît que la jouissance n'appartient pas seulement à la puissance appétitive. 1° Jouir ne paroît signifier autre chose que cueillir un fruit

---

unicuique quòd Deus operatur in ipso ut sit ei naturale : sic enim unicuique convenit aliquid, secundùm quod Deus vult quòd ei conveniat; non autem vult quòd quicquid operatur in rebus sit eis naturale, putà quòd mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale, quòd potestati divinæ subdatur.

Ad tertium dicendum, quòd si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quòd voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter : unde non sequitur quòd voluntas à Deo ex necessitate moveatur.

QUÆSTIO XI.

De fruitione, quæ est actus voluntatis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de fruitione.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm frui sit actus appetitivæ potentiæ. 2° Utrùm soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis. 3° Utrùm frui sit tantùm ultimi finis. 4° Utrùm sit solùm finis habiti.

ARTICULUS I.

Utrùm frui sit actus appetitivæ potentiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd frui non sit solùm appetitivæ potentiæ. Frui enim nihil aliud esse videtur quàm fructum

(1) De his etiam I, *Sent.*, distinct. 1, qu. 1, art. 1.

(du mot latin, *frui*.) Or, l'intelligence cueille le fruit de la vie humaine, à savoir la béatitude; car on a montré plus haut que la béatitude consiste dans l'acte de l'intelligence. Donc la jouissance n'appartient pas à la puissance appétitive, mais à l'intelligence.

2° Chaque puissance a une fin propre dans laquelle consiste sa perfection : ainsi la fin de la vue est de connoître ce qui est visible, celle de l'ouïe, de percevoir les sons, et ainsi des autres. Or, la fin d'une chose est le fruit de cette chose. Donc la jouissance peut se trouver dans une puissance quelconque, et non pas seulement dans la puissance appétitive.

3° La jouissance emporte une certaine délectation. Or, la délectation sensible appartient aux sens, qui se délectent dans leur objet, et pour la même raison la délectation intellectuelle, à l'intelligence. Donc la jouissance appartient à la puissance appréhensive, et non à la puissance appétitive.

Mais ces paroles de saint Augustin, *De Doctr. christ.*, I, et *De Trinit.*, X, prouvent le contraire : « Jouir, dit ce Père, c'est adhérer à une chose pour elle-même. » Or, l'amour appartient à la puissance appétitive. Donc, la jouissance est un acte de cette puissance.

(Conclusion. — La jouissance regardant la dilection ou l'amour, elle est un acte de la puissance appétitive.)

La jouissance et le fruit paroissent avoir la même origine; ces deux mots dérivent l'un de l'autre. Il nous importe peu de savoir laquelle de ces deux choses a la priorité sur l'autre; seulement, ce qui semble probable, c'est que celle qui frappe davantage a été nommée la première. Or, ces choses frappent davantage, qui sont plus sensibles. Conséquemment, il semble que les fruits sensibles ont dû servir à nommer la jouis-

---

capere. Sed fructum humanæ vitæ, quæ est beatitudo (1), accipit intellectus, in cujus actu beatitudo consistit, ut suprà ostensum est (qu. 3, art. 8). Ergo frui non est appetitivæ potentiæ, sed intellectûs.

2. Præterea, quælibet potentia habet proprium finem qui est ejus perfectio : sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus ejus. Ergo frui est potentiæ cujuslibet, et non solùm appetitivæ.

3. Præterea, fruitio delectationem quamdam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum qui delectatur in suo objecto, et eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I. *De doctrina christ.* (cap. 4), et in X. *De Trin.* (cap. 19) : « Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam. » Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivæ potentiæ.

(Conclusio. — Cùm fruitio ad delectationem vel amorem spectet, appetitivæ potentiæ actus est.)

Respondeo dicendum, quòd fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari. Quid autem à quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur, quòd id quod magis est manifestum, priùs etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primò manifesta, quæ sunt sensibilia magis. Unde à sensibilibus fructibus nomen fruitionis deriva-

(1) Hoc enim sensu Gregorius explicat illud Joan., XV : *Posuit vos ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat;* homil. 27 in Evangelia, cum sic ait : *Qualem fructum afferre debeant significat, cum addit :* Et fructus vester maneat. *Omne enim quod secundùm præsens*

sance (*fruitio*). Mais le fruit sensible est la dernière chose que l'on attend d'un arbre et que l'on cueille avec plaisir. D'où il suit que la jouissance se rapporte à l'amour ou à la délectation que fait éprouver la dernière chose que l'on attend, c'est-à-dire, la fin. Or, la fin et le bien sont l'objet de la puissance appétitive. La jouissance est donc évidemment un acte de cette puissance.

Je réponds aux arguments : 1° Rien n'empêche qu'une seule et même chose n'appartienne, pour des raisons diverses, à diverses puissances. Par suite, la vision de Dieu, comme vision, est un acte de l'intelligence; comme bien et comme fin, elle est l'objet de la volonté : et c'est ce qu'il faut dire aussi de la jouissance. L'intelligence atteint cette fin, comme puissance agissante; et la volonté l'atteint, comme puissance se portant vers la fin et jouissant de cette fin dès qu'elle l'a obtenue.

2° La perfection et la fin de toute autre puissance est renfermée dans l'objet de la puissance appétitive, comme le particulier dans le général. C'est pourquoi la fin et la perfection d'une puissance appartiennent à la puissance appétitive, en tant qu'elles sont un certain bien; car la puissance appétitive meut les autres puissances vers leurs fins respectives, et elle atteint elle-même la sienne, lorsque les autres atteignent la leur.

3° Il y a deux choses dans la délectation, la perception de la chose qui nous convient, perception qui appartient à la puissance appréhensive; et la complaisance que l'on prend dans la chose qui est offerte comme convenable, et cette complaisance appartient à la puissance appétitive, dans laquelle se complètent ainsi les éléments nécessaires à la délectation.

---

tum videtur. Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam sanitate percipitur : unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et *bonum* est objectum appetitivæ potentiæ. Unde manifestum est quòd fruitio est actus appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet unum et idem secundùm diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, in quantum est visio, est actus intellectûs; in quantum autem est bonum et finis, est voluntatis objectum. Et hoc modo est ejus fruitio : et finem hunc intellectus consequitur tanquam potentia agens; voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine jam adepto.

Ad secundum dicendum, quòd perfectio et finis cujuslibet alterius potentiæ continetur sub objecto appetitivæ, sicut proprium sub communi, ut dictum est suprà (qu. 9, art. 1) : unde perfectio et finis cujuslibet potentiæ, in quantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam, propter quòd appetitiva potentia movet alias ad suos fines, et ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum, quòd in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam, et complacentia ejus quod offertur ut conveniens; et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

seculum laboramus, vix usque ad mortem sufficit; mors namque interveniens fructum nostri laboris abscindit; quod vero pro æterna vita agitur, etiam post mortem servatur, etc.

ARTICLE II.

La jouissance ne convient-elle qu'à la créature raisonnable, ou bien convient-elle aussi aux animaux?

Il paraît que la jouissance convient seulement aux hommes. 1° Saint Augustin dit, *De doct. christ.*, I : « Nous, en notre qualité d'hommes, nous jouissons et usons des choses. » Donc les autres animaux ne peuvent pas éprouver de jouissance.

2° La jouissance a pour objet la fin dernière. Or, les animaux ne peuvent atteindre la fin dernière. Donc ils ne peuvent éprouver de jouissance.

3° De même que l'appétit sensitif est au-dessous de l'intellectif, au-dessous du sensitif est l'appétit naturel. Donc si la jouissance appartient à l'appétit sensitif, il semble que, pour la même raison, elle devra appartenir à l'appétit naturel, ce qui est évidemment faux, puisque la délectation n'appartient pas à ce dernier. Donc la jouissance ne convient pas à l'appétit sensitif; et, par suite, il ne convient pas aux animaux.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Augustin, LXXXIII. *Quæstion.* : « Il n'est pas absurde de croire que les bêtes éprouvent une jouissance résultant de la nourriture ou de toute autre volupté corporelle (1). »

(Conclusion. — La jouissance convient à la créature raisonnable, dans sa nature parfaite; aux brutes, dans sa nature imparfaite; elle ne convient aucunement aux autres êtres.)

D'après ce que l'on a dit, la jouissance n'est pas l'acte d'une puis-

(1) C'est parce que la jouissance, entendue dans sa signification la plus générale, appartient aux animaux privés de raison, que l'homme, en mettant sa jouissance dans des objets indignes de sa nature, renverse l'ordre du Créateur et descend au rang des brutes, selon la pensée du prophète royal et celle de saint Paul. Il est aisé, par là, d'entrevoir l'importance de cette question, dont le simple énoncé peut, au premier abord, étonner l'esprit du lecteur. Cette importance ressortira, d'une manière plus évidente, des points de vue signalés dans les articles suivants, et de tout l'ensemble de la question elle-même.

ARTICULUS II.

Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd frui non solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus in I. *De doctrina christ.* (cap. 3 et 22), quòd « nos homines sumus, qui fruimur et utimur. » Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea, frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quòd pari ratione possit ad naturalem pertinere; quod patet esse falsum, quia ejus non est delectari. Ergo appetitûs sensitivi non est frui; et ita non convenit brutis animalibus.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 30) : « Frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurdè existimantur et bestiæ. »

(Conclusio. — Convenit rationali naturæ fruitio secundùm rationem perfectam; brutis autem secundùm imperfectam; cæteris autem nullo modo convenit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex prædic-

(1) De his etiam infrà, quæst. 12, art. 5, ad 2; ut et I, *Sent.*, distinct. 1, qu. 4, art. 1.

sance arrivant à sa fin, en tant qu'elle atteint elle-même cette fin, mais en tant qu'elle commande de l'atteindre : on a dit, en effet, qu'elle appartenoit à la puissance appétitive. Dans les êtres dépourvus de connoissance, on trouve une puissance qui arrive à sa fin en exécutant elle-même ce qui est nécessaire pour y arriver; ainsi ce qui est pesant tend à descendre, et ce qui est léger, à monter. Mais on ne trouve pas en eux de puissance qui commande l'exécution de ce qui mène à la fin; on la trouve dans un être supérieur, dont le commandement imprime le mouvement à la nature entière; ainsi, dans les êtres capables de connoissance, l'appétit fait agir toutes les autres puissances. Il résulte de là qu'on ne trouve pas dans les êtres dépourvus de connoissance, quoiqu'ils atteignent leur fin, la jouissance de cette fin, mais dans ceux-là seulement qui sont doués de connoissance. La connoissance de la fin, cependant, est de deux sortes, parfaite ou imparfaite. La connoissance parfaite est celle par laquelle on connoît, non-seulement une fin et un bien particuliers, mais encore la fin et le bien universel : elle n'appartient qu'à la créature raisonnable. La connoissance imparfaite est celle par laquelle on connoît un bien et une fin en particulier : elle se remarque dans les animaux dont les appétits ne commandent pas librement, mais se portent vers les choses qu'ils saisissent, en vertu d'un instinct naturel. Ainsi, à la créature raisonnable, la jouissance convient dans la perfection de sa nature; aux animaux, elle ne convient qu'imparfaitement; elle ne convient nullement aux autres créatures.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle, dans le passage cité, de la jouissance parfaite.

2° Il n'est pas nécessaire que la jouissance ait pour objet la fin dernière en soi, mais ce qui est pris par chacun pour fin dernière.

---

tis habetur (art. 1, ad 2), frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem, sicut exequentis, sed potentiæ imperantis executionem; dictum est enim (art. 1; ad 5), quòd est appetitivæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grave tendit deorsum, et leve sursum. Sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam (1) per imperium : sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quòd in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solùm in his quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solùm cognoscitur id quod est finis et bonum, sed ratio universalis finis et boni; et talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio est qua cognoscitur particulariter finis et bonum; et talis cognitio est in brutis animalibus, quorum et virtutes appetitivæ non sunt imperantes liberè, sed secundùm naturalem instinctum, ad ea quæ apprehendunt, moventur. Unde rationali naturæ convenit fruitio secundùm rationem perfectam; brutis autem animalibus secundùm rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quòd non oportet quòd fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

(1) Intelligendo per *naturam superiorem* divinam tantum, ad quam solam pertinet, ut naturam movere totam possit.

3° L'appétit sensitif suppose une connoissance, mais non l'appétit naturel, surtout dans les êtres dépourvus de connoissance.

4° Saint Augustin, dans ce passage, parle de la jouissance imparfaite; cela résulte de sa manière de s'exprimer : il dit, en effet, « qu'il n'est pas si absurde d'attribuer la jouissance aux bêtes, » comme il le seroit de leur attribuer l'usage des créatures (1).

ARTICLE III.

La jouissance n'a-t-elle que la fin dernière pour objet?

Il paroît que la jouissance n'a pas seulement la fin dernière pour objet.

1° L'Apôtre dit, *Philem.*, 20 : « C'est pourquoi, mon frère, je jouirai de vous dans le Seigneur. » Or, évidemment, saint Paul n'avoit pas mis dans un homme sa fin dernière. Donc elle n'est pas le seul objet de la jouissance.

2° On appelle fruit ce dont quelqu'un jouit. Or l'Apôtre dit, *Galat.*, V, 22 : « Le fruits de l'esprit sont la charité, la paix, la joie, » et autres choses semblables, qui ne sont pas la fin dernière. Donc la jouissance n'a pas seulement la fin dernière pour objet.

3° Les actes de la volonté se replient sur eux-mêmes; ainsi, je veux ma volonté, j'aime mon amour. Or, la jouissance est un acte de la volonté; car, d'après saint Augustin, *De Trinit.*, XX, c'est par la volonté que nous jouissons. Donc chacun jouit de sa jouissance; mais la jouissance n'est pas la dernière fin de l'homme, laquelle est le bien incréé, Dieu. Donc la fin dernière n'est pas le seul objet de la jouissance.

Mais saint Augustin prouve le contraire en disant, *De Trinit.*, X :

(1) Jouir d'une chose, ou s'en servir, sont deux actes profondément distincts, ou même parfois contraires, comme nous aurons à le reconnoître bientôt avec saint Augustin. Le premier, comme nous l'avons dit, est commun aux hommes et aux animaux; le second ne peut convenir qu'à l'être raisonnable. C'est ce que saint Thomas démontrera plus tard, en traitant de l'usage, question 16, article 2. Il faut souvent rapprocher deux thèses pour les comprendre l'une et l'autre, l'une par l'autre.

Ad tertium dicendum, quòd appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipuè prout est in his quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta, quod ex ipso modo loquendi apparet; dicit enim quòd « frui non adeo absurdè existimantur et bestiæ, » scillcet sicut uti absurdissimè dicerentur.

ARTICULUS III.

Utrùm fruitio sit tantum ultimi finis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd fruitio non sit tantùm ultimi finis. Dicit enim Apostolus *ad Philemon.* : « Itaque, frater, ego te fruar in Domino. » Sed manifestum est quòd Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantùm est ultimi finis.

2. Præterea, fructus est quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit *ad Galat.*, V : « Fructus spiritus est charitas, gaudium, pax, » et hujusmodi, quæ non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantùm ultimi finis.

3. Præterea, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur, volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis, voluntas enim est per quam fruimur, ut Augustinus dicit X. *De Trin.* (cap. 10). Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solùm bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solùm ultimi finis.

Sed contra est, dicit, X,

« L'on ne jouit pas si la volonté se porte vers un objet en vue d'un objet différent. » Or, la fin dernière est la seule que l'on ne désire pas en vue d'une chose différente. Donc elle est le seul objet de la jouissance.

(CONCLUSION. — La jouissance n'a pour objet que la fin dernière, laquelle est cherchée, non en vue d'une autre chose, mais pour elle-même, en sorte qu'en elle la volonté se délecte et se repose.)

D'après ce qu'on a dit plus haut, pour qu'une chose ait la qualité de fruit, ou puisse être l'objet de la jouissance, deux conditions sont requises; il faut qu'elle soit un terme véritable, et que l'appétit goûte en elle une douceur et un plaisir qui l'apaisent. Or un terme peut être absolu ou relatif; il est absolu, s'il n'est pas rapporté à un autre; il est relatif, s'il n'est le terme que de certaines choses particulières. Ce qui a la qualité de terme absolu, dans lequel on se délecte comme dans la fin dernière, est proprement appelé fruit, et sa possession constitue proprement la jouissance. Mais ce qui n'est pas délectable en soi, et que l'on ne désire que par rapport à une autre chose, comme une boisson amère par rapport à la guérison, ne peut recevoir le nom de fruit. Ce qui renferme en soi une certaine délectation à laquelle se rapportent d'autres choses, peut, jusqu'à un certain point, recevoir le nom de fruit; mais on ne trouve pas en cela la nature propre et complète de la jouissance. De là saint Augustin dit, *De Trinit.*, X : « Nous jouissons des choses dans lesquelles la volonté se repose avec délectation. » Or elle ne goûte de repos absolu que dans sa dernière fin (1); car, tant que la volonté attend une

(1) La fin dernière de l'homme, l'objet de sa parfaite béatitude, c'est, comme l'auteur l'a démontré, la vision et la jouissance de Dieu. Voici un passage de saint Augustin, qui, à la lumière de ce principe, nous paroît singulièrement propre à déterminer le sens et la portée de tout ce qui est dit ici concernant la jouissance. Ce passage est du chapitre troisième de la *Doctrine chrétienne*.

« Il y a des choses dont il faut jouir, d'autres dont il faut user, et il y a enfin les êtres qui usent et jouissent. Les premières nous rendent heureux; le secondes nous excitent et nous aident à conquérir la béatitude. Et nous, qui avons le droit de jouir et d'user, si, renversant l'ordre des choses, nous voulons jouir de celles qui doivent uniquement nous servir, nous

---

De Trin. (cap. 11), quòd « non fruitur si quis id quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit. » Sed solùm ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

(CONCLUSIO. — Fruitio tantùm ultimi finis est, qui non propter aliud quæritur, sed propter seipsum, ut in eo voluntas quiescat et delectetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), ad rationem fructus duo pertinent : scilicet quòd sit *ultimum*, et quòd appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. *Ultimum* autem est simpliciter, et secundùm quid : simpliciter quidem, quòd ad aliud non refertur; sed secundùm quid, quòd est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur sicut in ultimo fine, hoc propriè dicitur *fructus*, et eo propriè dicitur aliquis frui; quod autem in seipso non est delectabile, sed tantùm appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo *fructus* dici potest. Quod autem in se habet quamdam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus, sed non propriè, et secundùm completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus in X. *De Trin.*, dicit (cap. 12), quòd « fruimur cognitis in quibus voluntas delectata conquiescit. » Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis

chose, son mouvement demeure comme en suspens, quoiqu'elle en ait déjà atteint d'autres. Ainsi, dans le mouvement local, bien que chaque point intermédiaire puisse être considéré comme point de départ et comme terme, un point ne sauroit être pris pour fin véritable que lorsque l'objet mû y trouve définitivement le repos.

Je réponds aux arguments : 1° Si l'Apôtre, comme le remarque saint Augustin, *De doctr. christ.*, I, eût dit : « Je jouirai de vous, » sans ajouter, « dans le Seigneur, » il auroit semblé mettre dans son frère la fin de sa délectation; mais, en ajoutant ces mots, « dans le Seigneur, » il fait connoître qu'il a placé sa fin dans le Seigneur, et qu'il est l'objet de sa jouissance; c'est comme s'il eût dit que son frère étoit, non le terme, mais le moyen de sa jouissance.

2° Autre chose est le fruit comparé à l'arbre qui le produit, et autre chose le fruit comparé à l'homme en qui il produit la jouissance. Il est, comparé à l'arbre, ce que l'effet est à la cause; comparé à l'homme, il est l'objet dans lequel l'homme trouvera son repos et sa délectation. Les choses que l'Apôtre énumère dans le texte objecté, reçoivent le nom de fruits, parce qu'elles sont les effets de l'Esprit saint, qui les produit en nous : c'est pourquoi elles sont appelées les fruits de l'Esprit; mais elles ne reçoivent pas ce nom de fruit, en ce sens que nous jouissions d'elles comme de la fin dernière. On peut dire encore, avec saint Ambroise, que ces choses sont appelées fruits, parce qu'on les doit demander pour elles-mêmes; non, en ce sens qu'elles ne se rapportent pas à la béatitude, mais en ce sens qu'elles sont de nature à devoir nous plaire.

3° Comme on l'a déjà dit, le mot fin a deux significations : d'abord,

sommes arrêtés dans notre course vers le bien suprême, ou même entièrement détournés de ce but.

» Supposons que nous sommes des voyageurs et des étrangers, ne pouvant espérer de bonheur qu'au sein de la patrie; si nous nous laissions séduire par les agréments du voyage, par les objets que nous rencontrons sur notre chemin, par l'impression même du mouvement qui nous entraîne, ce seroit là jouir des objets dont nous devions seulement user; et, par conséquent, nous renoncerions au vrai bonheur de la patrie, pour le bonheur apparent et trompeur de cette terre étrangère. »

remanet in suspenso, licèt jam ad aliquid pervenerit. Sicut in motu locali, licèt illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis, non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in I. *De doctr. christ.* (cap. 33): si dixisset : *Te fruar,* et non addidisset, *in Domino,* videretur finem delectationis in eo posuisse; sed quia addidit *in Domino,* in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit : ut sic fratre se frui dixisset, non tanquam termino, sed tanquam medio.

Ad secundum dicendum, quòd fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur, ut effectus ad causam, ad fruentem autem sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi Apostolus *fructus,* quia sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis : unde et *fructus Spiritus* dicuntur; non autem ita quòd eis fruamur tanquam ultimo fine. Vel aliter dicendum, quòd dicuntur *fructus* secundùm Ambrosium, quia « propter se petenda sunt, » non quidem ita quòd ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 8, et qu. 2, art. 7), finis

il désigne la chose elle-même; en second lieu, la possession de cette chose; ce qui cependant ne constitue pas deux fins, mais une seule fin, considérée soit en soi, soit dans sa possession par un être déterminé. Or, Dieu est la fin dernière comme étant l'objet même de toutes nos recherches, et la jouissance l'est comme étant la possession de cette même fin. De même donc que Dieu, considéré comme fin, n'est pas distinct de la jouissance de Dieu considérée aussi comme fin; de même la jouissance que nous donne la possession de Dieu, n'est pas distincte de la jouissance que nous fait éprouver la jouissance de Dieu. Il en est de même de la béatitude créée, qui consiste aussi dans la jouissance.

ARTICLE IV.

La jouissance n'a-t-elle pour objet que la fin possédée?

Il paroît que la jouissance n'a pour objet que la fin possédée. 1° Saint Augustin dit, *De Trinit.*, X : « Jouir, c'est posséder la joie, non de l'espérance, mais de la réalité. » Or, tant qu'une chose n'est pas possédée, on ne peut avoir que la joie de l'espérance. Donc la jouissance n'a pour objet que la fin possédée.

2° D'après ce que l'on vient de dire, la jouissance n'a proprement pour objet que la fin dernière, qui seule apaise entièrement l'appétit. Or, l'appétit n'est apaisé que par la possession de la fin. Donc la jouissance, à proprement parler, n'a pour objet que la fin possédée.

3° Jouir, c'est goûter un fruit. Or, on ne goûte un fruit que lorsqu'on possède la fin. Donc la jouissance n'a pour objet que la fin possédée.

Mais, au contraire, « jouir, d'après saint Augustin, c'est adhérer avec amour à une chose pour elle-même. » Or, cela peut avoir lieu sans que la chose soit possédée. Donc on peut jouir d'une fin qu'on ne possède pas.

(Conclusion. — La jouissance parfaite a pour objet la fin dernière réel-

---

dicitur dupliciter : uno modo ipsa res; alio modo adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quæ ultimò quæritur, fruitio autem sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur divina fruitione; et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

ARTICULUS IV.

Utrùm fruitio sit solum finis habiti.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustinus, X. *De Trin.* (cap. 11), quòd « frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed jam rei. » Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Præterea, sicut dictum est (art. 3), fruitio non est propriè nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito. Ergo fruitio, propriè loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Præterea, frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed contra : « frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam, » ut Augustinus dicit (ubi suprà). Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

(Conclusio. — Est perfecta fruitio ultimi

lement possédée; la jouissance imparfaite a pour objet cette fin possédée, non en réalité, mais dans l'intention.)

La jouissance emporte un rapport de la volonté avec la fin dernière, en tant que la volonté met sa fin dernière en quelque chose. Or la fin dernière peut être possédée de deux manières, parfaitement et imparfaitement : parfaitement, quand on la possède non-seulement dans l'intention, mais en réalité; imparfaitement, quand on ne la possède que dans l'intention. Par conséquent, la jouissance parfaite a pour objet la fin dernière réellement possédée, et l'imparfaite, la fin dernière possédée dans l'intention, et non dans la réalité.

Je réponds aux arguments : 1° Dans ce passage, saint Augustin parle de la jouissance parfaite.

2° Le repos de la volonté rencontre deux sortes d'obstacles : d'abord, du côté de l'objet, lorsqu'il n'est pas la fin dernière et qu'il se rapporte à un autre; en second lieu, de la part du sujet qui désire la fin, lorsqu'il ne l'atteint pas encore. Or, l'objet est ce qui spécifie l'acte; et le mode d'action dépend de l'agent, en sorte que l'acte est parfait ou imparfait selon la condition de l'agent. C'est pour cela que la jouissance qui a pour objet ce qui n'est pas la fin dernière, ne peut être ainsi nommée que d'une manière impropre, et ne possède pas tout ce qui constitue la jouissance véritable; tandis que la jouissance de la fin dernière non possédée, est une jouissance proprement dite, quoique imparfaite, à cause de l'imperfection du mode de possession.

3° La possession ou l'obtention d'une fin s'applique, non-seulement à la chose, mais aussi à l'intention, comme nous venons de le dire.

---

finis habiti realiter, imperfecta verò finis non habiti realiter, sed in intentione tantùm.)

Respondeo dicendum, quòd frui importat comparationem quamdam voluntatis ad ultimum finem, secundùm quòd voluntas habet aliquid pro ultimo fine. Habetur autem ultimus finis dupliciter : uno modo perfectè, et alio modo imperfectè. Pefectè quidem, quando habetur non solùm in intentione, sed etiam in re; imperfectè autem, quando habetur in intentione tantùm. Est ergo perfecta fruitio jam habiti finis realiter; sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantùm.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de fruitione perfecta (1).

Ad secundum dicendum, quòd quies voluntatis dupliciter impeditur : uno modo ex parte objecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Objectum autem est quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus secundùm conditionem agentis: et ideo ejus quod non est ultimus finis, fruitio est impropria quasi deficiens à specie fruitionis. Finis autem ultimi non habiti est fruitio, propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum, quòd finem accipere vel habere dicitur aliquis, non solùm secundùm rem, sed etiam secundùm intentionem, ut dictum est.

(1) Si fruitio ultimi finis intelligatur, ut hic supponit S. Thomas ab Augustino intelligi, quia ultimo fine, qui Deus est, nonnisi modo imperfecto fruimur in hac vita quamdiu sumus (ut Apostolus ait *ad Rom.*, XII, v. 12) *spe gaudentes*; perfecte autem tunc fruemur cum *jam re* ipsa in Domini gaudium intrabimus, ut Christus ipse pollicetur, *Matth.*, XXV, v. 21, ac deinceps. Nec tamen Augustinus præcise de ultimo fine ibi loquitur ut perfectam fruitionem quasi *gaudium rei* ab imperfecta quasi à *gaudio spei* distinguat, sed absolute qualemcumque *fruitionem* à non fruitione quoad finem quemlibet non habitum, ut ex adjunctis ibi patet.

QUESTION XII.

De l'intention.

Il faut ensuite examiner l'intention.

A ce sujet, cinq questions se présentent. 1° L'intention est-elle un acte de l'intelligence ou de la volonté? 2° A-t-elle seulement la fin dernière pour objet? 3° Peut-on avoir deux intentions en même temps? 4° L'intention de la fin est-elle un même acte que celui par lequel on veut ce qui mène à la fin. 5° L'intention convient-elle aux animaux?

ARTICLE I.

L'intention est-elle un acte de l'intelligence ou de la volonté?

Il paroît que l'intention est un acte de l'intelligence, et non de la volonté. 1° Il est dit, *Matth.*, VI, 22 : « Si votre œil est simple, tout votre corps sera éclairé. » L'œil, ici, signifie l'intention d'après saint Augustin, *De Serm. Dom. in monte*. Or l'œil, étant l'instrument de la vue, représente la puissance appréhensive. Donc l'intention est un acte de cette puissance, et non de la puissance appétitive.

2° Dans le même endroit, saint Augustin dit que l'intention est appelée lumière par le Seigneur, lorsqu'il dit : « Si la lumière qui est en vous, n'est que ténèbres, etc. » Or, la lumière regarde la connoissance. Donc l'intention aussi.

3° L'intention désigne un rapport avec une fin. Or, c'est à la raison à établir ce rapport. Donc l'intention appartient à la raison, et non à la volonté.

QUÆSTIO XII.

De intentione, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de intentione.

Et circa hoc quæruntur quinque. 1° Utrùm intentio sit actus intellectûs vel voluntatis. 2° Utrùm sit tantùm finis ultimi. 3° Utrùm aliquis possit simul duo intendere. 4° Utrùm intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem. 5° Utrùm intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS I.

Utrùm intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd intentio sit actus intellectûs et non voluntatis. Dicitur enim *Matth.*, VI : « Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit; » ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustinus in lib. *De sermone Domini in monte*. Sed oculus cùm sit instrumentum visûs, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivæ potentiæ, sed apprehensivæ.

2. Præterea, ibidem Augustinus dicit, quòd intentio *lumen* vocatur à Domino, ubi dicit : « Si lumen quod in te est, tenebræ sunt, etc. » Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

3. Præterea, intentio designat ordinationem quamdam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 168, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 3; et qu. 23, de verit., art. 13; et qu. 16, de malo, art. 11, ad 3.

4° L'acte de la volonté n'a pour objet que la fin ou les choses qui s'y rapportent. Or cet acte, par rapport à la fin, prend le nom de volonté ou jouissance; par rapport aux choses qui mènent à cette fin, il s'appelle élection. Mais l'intention est différente de ces deux choses. Donc elle n'est pas un acte de la volonté.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Augustin, *De Trinit.*, X: « L'intention de la volonté forme le lien qui unit le corps aperçu à l'organe qui l'aperçoit, l'espèce existant dans la mémoire, à la pensée qui la saisit. » Donc l'intention est un acte de la volonté.

(CONCLUSION. — La volonté, mouvant toutes les forces de l'ame vers leur fin, l'intention est proprement un de ses actes.)

Le mot intention, comme il est aisé de le voir, signifie, tendre vers une chose. Or, c'est l'action du moteur et le mouvement du mobile qui tendent ainsi vers une chose, avec cette différence que le mouvement par lequel le mobile tend vers cette chose, provient de l'action du moteur. D'où il suit que l'intention appartient principalement à celui qui meut vers la fin : de là, nous disons que l'architecte et tout individu qui commande, portent, par leur commandement, les autres à exécuter ce vers quoi ils tendent eux-mêmes. Mais on a vu plus haut que la volonté meut toutes les autres forces de l'ame vers leur fin. Il est donc évident que l'intention est proprement un acte de la volonté.

Je réponds aux arguments : 1° Dans ce texte, l'intention n'est désignée par le mot œil, que métaphoriquement; non qu'elle se rattache à la connoissance, mais parce qu'elle suppose un acte de l'intellect, lequel propose à la volonté la fin vers laquelle elle se porte; de même que notre œil voit d'avance l'endroit où notre corps se doit transporter.

2° L'intention est appelée lumière, parce qu'elle est vue clairement par celui qui l'a formée; et les œuvres sont appelées ténèbres, parce que l'homme, quoiqu'il sache ce qu'il s'est proposé, ignore ce qui résultera

---

4. Præterea, actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur *voluntas* seu *fruitio*; respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est *electio*, à quibus differt *intentio*. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in X. *De Trin.*, quòd « voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interiùs cogitantis. » Est igitur intentio actus voluntatis.

(CONCLUSIO. — Cùm voluntas moveat omnes animæ vires in finem, ejus propriè intentio actus est.)

Respondeo dicendum, quòd intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis et motus mobilis. Sed hoc quòd motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit. Unde intentio primò et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem : unde dicimus architectorem et omnem præcipientem movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem, ut suprà habitum est (qu. 9, art. 1). Unde manifestum est quòd intentio propriè est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd intentio nominatur *oculus* metaphoricè, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet, sicut oculo prævidemus quò tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quòd intentio dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti : unde et opera dicuntur *tenebræ*, quia homo scit quid

de son œuvre : ainsi l'expose saint Augustin dans le même passage.

3° La volonté ne coordonne pas, mais tend vers une chose en suivant l'ordre que lui indique la raison. C'est pourquoi le mot, intention, désigne un acte de la volonté, en présupposant, toutefois, l'ordre suivant lequel la raison rapporte certaines choses à une fin.

4° L'intention est un acte de la volonté qui regarde la fin. Or, la volonté considère la fin de trois manières : d'abord, absolument ; et dans ce sens, la volonté signifie que nous voulons une chose absolument ; par exemple, la santé, ou toute autre chose semblable. En second lieu, elle considère la fin comme le terme où elle doit se reposer ; et sous ce rapport, elle prend le nom de jouissance. En troisième lieu, elle considère la fin en tant qu'elle est le terme d'une chose qui est mise en rapport avec elle ; et c'est l'intention qui considère ainsi la fin : car on ne dit pas que nous voulons la santé, seulement parce que nous la voulons, mais parce que nous voulons l'obtenir par certains moyens déterminés (1).

ARTICLE II.

L'intention n'a-t-elle que la fin dernière pour objet?

Il paroît que l'intention n'a que la fin dernière pour objet. 1° Il est dit au livre des *Sentences* de saint Prosper : « Le cri vers Dieu, voilà l'intention du cœur. » Or, Dieu est la fin dernière du cœur de l'homme. Donc l'intention regarde toujours la fin dernière.

2° L'intention regarde la fin considérée comme terme, ainsi qu'on l'a

(1) Et c'est là, à proprement parler, ce qui caractérise l'intention, puisqu'elle a été définie par les théologiens, et en particulier par les commentateurs de saint Thomas : un désir efficace d'atteindre la fin par les moyens propres à y conduire. C'est là aussi ce qui distingue

intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit (1).

Ad tertium dicendum, quòd voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundùm ordinem rationis : unde hoc nomen, *intentio*, nominat actum voluntatis præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quòd intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed *voluntas* respicit finem tripliciter. Uno modo absolutè ; et sic dicitur *voluntas* prout absolutè volumus, vel sanitatem, vel si quid aliud est hujusmodi. Alio modo consideratur finis secundùm quod in eo quiescitur ; et hoc modo *fruitio* respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundùm quod est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur ; et sic *intentio* respicit finem : non enim solùm ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

ARTICULUS II.

Utrùm intentio sit tantum ultimi finis.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd intentio sit tantùm ultimi finis. Dicitur enim in lib. *Sentent.* Prosperi (vel Augustini) : « Clamor ad Deum est intentio cordis. » Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Præterea, intentio respicit finem secundùm quòd est terminus, ut dictum est (art. 1, ad 3).

(1) *Hoc est lumen in nobis* (inquit), *quia hoc nobis manifestum est bono animo nos facere quod facimus ; omne enim quod manifestatur lumen est* (ex Joan., III). *Nam ipsa facta quæ ad hominum societatem à nobis procedunt, incertum habent exitum, et ideo tenebras ea vocavit.*

(2) De his etiam in 2, 2, qu. 180, art. 1 ; et II, *Sent.*, dist. 38, art. 3 ; et qu. 22, de verit., art. 13.

dit. Or la qualité de terme emporte celle de fin dernière. Donc l'intention regarde la fin dernière.

3° La jouissance, comme l'intention, regarde la fin. Or, la jouissance a toujours pour objet la fin dernière. Donc l'intention aussi.

Mais, au contraire, il n'y a qu'une seule fin des volontés humaines, à savoir, la béatitude, comme nous l'avons souvent rappelé. Donc, si l'intention avoit seulement la fin dernière pour objet, il n'y auroit pas dans l'homme diverses intentions, ce qui est faux.

(Conclusion. — Quoique l'intention ait toujours la fin pour objet, *cette* fin n'est pas toujours la fin dernière.)

Comme on vient de le dire, l'intention considère la fin comme terme du mouvement de la volonté. Or, il y a deux sortes de termes dans le mouvement : il y a d'abord le terme extrême dans lequel on se repose et auquel aboutit tout le mouvement; on entend ensuite par terme, un point intermédiaire, lequel est principe d'une partie du mouvement, et fin ou terme de l'autre. Ainsi, dans le mouvement par lequel on va de A en C, en passant par B, C est le terme extrême, et B est le terme intermédiaire; et l'intention peut s'appliquer à l'un et à l'autre. Voilà pourquoi, quoiqu'elle ait toujours la fin pour objet, cette fin n'est pas toujours la fin dernière.

Je réponds aux arguments : 1° L'intention du cœur est nommée, un cri vers Dieu, non parce que Dieu est toujours l'objet de l'intention, mais parce qu'elle lui est connue; ou bien parce que, en priant, nous dirigeons vers lui notre intention, dont la puissance est représentée par ce cri de l'ame.

l'intention de la simple volition; car celle-ci n'est que l'acquiescement au bien considéré en lui-même, et sans aucun rapport avec les moyens. Voilà pourquoi enfin l'intention, tout en demeurant un acte de la volonté, présuppose une opération de l'intelligence, ordonnant les moyens vers la fin.

Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Præterea, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

Sed contra : ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut suprà dictum est (qu. 1, art. 7). Si igitur intentio esset tantùm ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones, quod patet esse falsum.

(Conclusio. — Tametsi intentio sit semper ipsius finis, non tamen semper est ultimi finis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), intentio respicit finem, secundùm quòd est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter : uno *modo* ipse terminus ultimus in quo quiescitur, qui est terminus totius motus; alio modo aliquod medium quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius, sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus; et utrumque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet quòd semper sit ultimi finis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *intentio cordis* dicitur *clamor ad Deum*, non quòd Deus sit objectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor, vel quia cùm oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus; quæ quidem intentio vim clamoris habet (1).

(1) Sic enim ipse Prosper indicat cum sic plenius ait : *Clamor ad Deum est intentio cordis et flagrantia dilectionis; quia semper petitur quod semper optatur. Hoc autem Deo absconsum est, quoniam ad ipsum redit quod ab ipso processit.*

2° La qualité de terme emporte celle de fin dernière; mais non par rapport à un tout; ce n'est souvent que par rapport à une partie.

3° La jouissance implique l'idée du repos que l'on prend dans la fin, et cela n'appartient qu'à la fin dernière. Mais l'intention emporte un mouvement vers la fin et non vers le repos; par suite, il n'y a pas parité.

ARTICLE III.

L'intention peut-elle embrasser deux objets en même temps?

Il paroît qu'on ne peut pas avoir plusieurs intentions en même temps.

1° Saint Augustin dit, *Serm. Dom. in mont.* : « L'homme ne peut pas se proposer comme objet de son intention, Dieu et son avantage corporel en même temps. » Donc il ne peut également se proposer deux autres fins.

2° L'intention désigne le mouvement de la volonté vers un terme. Or, un seul mouvement ne peut pas avoir plusieurs termes d'un seul et même côté. Donc la volonté ne peut avoir en même temps plusieurs intentions.

3° L'intention présuppose un acte de la raison ou de l'intelligence. Or, d'après le Philosophe, on ne comprend pas plusieurs choses à la fois. Donc on ne peut aussi avoir plusieurs intentions à la fois.

Mais, au contraire, l'art imite la nature. Or, la nature tire deux utilités d'un seul instrument : ainsi la fin de la langue est aussi bien de goûter les choses que de parler, *De anima,* III. Donc, pour la même raison, l'art ou la raison peut rapporter une même chose à deux fins différentes. Donc l'on peut avoir plusieurs intentions en même temps.

(Conclusion. — L'intention de la volonté peut se porter simultané-

---

Ad secundum dicendum, quòd terminus habet rationem ultimi finis; sed non semper ultimi, respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.

Ad tertium dicendum, quòd fruitio importat quidem quietem quæ est in fine, quod pertinet solùm ad ultimum finem; sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem: unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis possit simul duo intendere.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustinus in lib. *De serm. Domini in monte,* quòd « non potest homo simul intendere Deum et commodum corporale. » Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

2. Præterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Præterea, intentio præsupponit actum rationis sive intellectûs. Sed « non contingit simul plura intelligere, » secundùm Philosophum (lib. II. *Topic.*, cap. 4). Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed contra : ars imitatur naturam. Sed natura ex instrumento intendit duas utilitates, sicut lingua ordinatur ad gustum et ad locutionem, ut dicitur in III. *De anima* (prope finem, ut et lib. II, text. 88). Ergo pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare; et ita potest aliquis simul plura intendere.

(Conclusio. — Potest voluntatis intentio

(1) De his etiam, qu. 23, de verit., art. 13.

ment sur plusieurs objets, comme vers la fin dernière et la fin prochaine, ou bien en mettant l'un de ces objets au-dessus de l'autre.)

On peut considérer deux objets de deux manières : ou ils sont coordonnés entre eux, ou ils ne le sont pas. S'ils le sont, il résulte évidemment de ce qui a été dit, que l'homme peut donner en même temps plusieurs objets à son intention; car, non-seulement la fin dernière est l'objet de l'intention, mais encore la fin intermédiaire. Or, on se propose souvent comme objet de son intention, une fin dernière, et une fin prochaine ; par exemple, la préparation d'un remède, et la santé. Si l'on prend deux objets qui ne soient pas coordonnés entre eux, on pourra encore donner plusieurs objets à son intention. Cela résulte de ce qu'on choisit une chose de préférence à une autre, parce qu'elle est meilleure que celle-ci. Or, une des conditions qui rendent une chose meilleure qu'une autre, provient de ce qu'elle peut servir à un plus grand nombre d'usages. Par suite, une chose peut être choisie de préférence à une autre, parce qu'elle peut servir à un plus grand nombre d'usages; et ainsi l'intention a évidemment plusieurs objets à la fois.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin veut dire ici que l'on ne peut pas à la fois se proposer Dieu et son avantage corporel, comme fin dernière; parce que, ainsi qu'on l'a montré, il ne peut y avoir pour l'homme plusieurs fins dernières.

2° Un mouvement peut avoir d'un même côté plusieurs termes (1), si ces termes sont coordonnés entre eux; mais cela ne peut se faire s'ils ne sont pas coordonnés entre eux. Il faut cependant considérer que ce qui n'est pas un en réalité, peut l'être aux yeux de la raison. Or, l'intention est un mouvement par lequel la volonté se porte vers un objet

(1) Pour bien comprendre le sens de l'objection et celui de la réponse, il faut avoir présente à l'esprit l'idée du mouvement local. Dans tout mouvement de ce genre, il y a, d'un côté, le point de départ, et, de l'autre, le terme; mais il peut y avoir plusieurs termes successifs, jusqu'au dernier, tout comme il peut y avoir plusieurs points de départs, après le premier.

---

simul in multa ferri, ut finem ultimum et proximum, et unum alteri præeligendo.)

Respondeo dicendum, quòd aliqua duo possunt accipi dupliciter : vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata. Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis (art. 2), quòd homo potest simul multa intendere. Est enim intendere non solùm finis ultimi, ut dictum est (art. 2), sed etiam finis medii, simul autem intendit aliquis et finem proximum et ultimum, sicut confectionem medicinæ et sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere : quod patet ex hoc quòd homo unum alteri præeligit, quia melius est altero; inter alias autem conditiones quibus aliquid est melius altero, una est quòd ad plura valet; et sic manifestè homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus intelligit hominem non posse simul Deum et commodum temporale intendere, sicut ultimos fines; quia ut suprà ostensum est (qu. 1, art. 5), non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum, quòd unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quòd id quod non est unum secundùm rem, potest accipi ut unum secundùm rationem. In-

que la raison, comme on l'a dit, a coordonné d'avance avec un autre. C'est pourquoi, plusieurs objets réels peuvent être considérés par la raison, comme un seul terme vers lequel se porte l'intention; soit parce qu'ils concourent à former un seul et même objet; dans ce sens, la chaleur et le froid tempérés à un certain degré, concourent à donner la santé; soit parce qu'ils sont renfermés dans un autre plus général, que l'intention peut se proposer; ainsi, l'acquisition d'une quantité de vin et de certains vêtements est renfermée dans l'idée de gain, comme dans une idée générale; et rien n'empêche qu'en se proposant un gain, on ne se propose l'acquisition de ces deux objets.

3° Comme on l'a dit dans la première partie, quest. 85, art. 4, on peut en même temps comprendre plusieurs choses, en tant qu'elles sont ramenées à une certaine unité (1).

ARTICLE IV.

L'intention embrasse-t-elle dans un même acte la fin et ce qui mène à la fin?

Il paroît que l'intention n'embrasse pas dans un même acte la fin et ce qui mène à la fin. 1° Saint Augustin, *De Trin.*, X, 2, dit : « la volonté de voir une fenêtre a pour fin la vue de cette fenêtre; et la volonté de voir les passants, de cette fenêtre, est un acte différent. » Or, l'objet de l'intention, dans ce cas-ci, est de voir, de la fenêtre, les passants; et l'objet de l'acte par lequel on veut ce qui mène à la fin, est de voir la fenêtre elle-même. Donc l'intention de la fin est un acte différent de celui par lequel on veut ce qui mène à la fin.

2° Les actes se distinguent par leurs objets. Or, la fin et ce qui mène

(1) Ce que l'auteur a dit, en effet, de la connoissance ou de la pensée, s'applique, d'une manière frappante, à l'intention. Les idées émises ailleurs par saint Thomas abrègent ici le raisonnement et le travail.

---

tentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est (art. 1, ad 2) : et ideo, ea quæ sunt plures secundùm rem possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundùm rationem; vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata; vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum, putà acquisitio vini et vestis continentur sub lucro, sicut sub quodam communi : unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in primo dictum est (I. part., qu. 85, art. 4), contingit simul plura intelligere, in quantum sunt aliquo modo unum.

ARTICULUS IV.

Utrùm intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit unus et idem motus intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem. Dicit enim Augustinus in X. *De Trin.* (cap. 6), quòd « voluntas videndi fenestram, finem habet fenestræ visionem, et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes. » Sed hoc pertinet ad intentionem quòd velim videre transeuntes, per fenestram; hoc autem ad voluntatem ejus quod est ad finem, quòd velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis intentio finis, et alius voluntas ejus quod est ad finem.

2. Præterea, actus distinguuntur secundùm

(1) De his etiam suprà, qu. 8, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 4; ut et III, *Sent.*, dist. 14, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 4; et qu. 22, de verit., art. 4.

à la fin, sont deux objets différents. Donc l'intention de la fin est un acte différent de celui par lequel on veut ce qui mène à la fin.

3° L'acte par lequel on veut ce qui mène à la fin, s'appelle élection. Or, l'élection et l'intention ne sont pas une même chose. Donc l'intention de la fin n'est pas le même acte que celui par lequel on veut ce qui mène à la fin.

Mais, au contraire, ce qui mène à la fin, est à la fin ce que l'espace intermédiaire est au terme. Or, dans les choses naturelles, c'est le même mouvement qui franchit l'espace intermédiaire et arrive au terme. Donc l'intention de la fin est, dans les êtres doués de volonté, un même acte avec celui par lequel on veut ce qui mène à la fin.

(Conclusion. — Le mouvement par lequel la volonté tend vers la fin est subjectivement un et identique avec celui par lequel elle tend vers ce qui mène à la fin.)

Le mouvement par lequel la volonté se porte vers la fin et vers ce qui mène à la fin, peut être considéré de deux manières : d'abord, selon que la volonté se porte vers ces deux objets pris absolument en eux-mêmes; dans ce cas, il y a deux actes de la volonté. On peut, en second lieu, considérer ce mouvement, en tant que la volonté se porte vers ce qui mène à la fin, en vue de la fin elle-même; alors, la volonté tend, par un seul et même mouvement subjectif, vers la fin et vers ce qui mène à la fin. Ainsi, lorsque je dis : « Je veux prendre ce remède pour recouvrer la santé, » je n'indique qu'un seul acte de la volonté. La raison en est que la fin est le motif pour lequel nous voulons ce qui mène à la fin. Or, le même acte tombe sur l'objet et sur la raison de cet objet; de même que, par un seul acte, on voit la couleur et la lumière. Il en est de l'intelligence comme de la volonté; si l'intelligence considère le principe et la conclusion en eux-mêmes, il y aura deux actes distincts. Mais si elle

---

objecta. Sed finis et id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

3. Præterea, voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sed contra est, quòd id quod est ad finem, se habet ad finem ut *medium* ad *terminum*. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

(Conclusio. — Unus et idem subjecto motus est voluntatis in finem tendens, et in id quod est ad finem.)

Respondeo dicendum, quòd motus voluntatis in finem, et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod voluntas in utrumque fertur absolutè et secundùm se; et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari secundùm quòd voluntas fertur in id quod est ad finem propter finem; et sic unus et idem subjecto motus voluntatis est tendere ad finem et in id quod est ad finem. Cum enim dico : « Volo medicinam propter sanitatem, » non designo nisi unum motum voluntatis, cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem; idem autem actus cadit super objectum et super rationem objecti, sicut eadem visio est coloris et luminis, ut suprà dictum est (qu. 8, art., 3, ad 2). Et est simile de intellectu, quia si absolutè principium et conclusionem consideret [illegible] ideratio utriusque; in ho[illegible] usioni

accepte la conclusion à cause du principe, il n'y aura qu'un seul acte (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin considère la vue de la fenêtre et la vue des passants comme deux objets que la volonté se propose absolument, sans les rapporter l'un à l'autre.

2° La fin considérée comme une chose déterminée, est un objet de la volonté différent de ce qui mène à la fin. Considérée comme raison de vouloir ce qui mène à la fin, elle ne s'en distingue pas, elle est un seul et même objet.

3° Tel mouvement qui est un subjectivement, peut rationnellement se présenter sous des aspects différents; ainsi quand on le considère dans son principe et dans sa fin, par exemple le mouvement de monter et de descendre, *Physic.*, III. Ainsi donc, en tant que le mouvement de la volonté se porte vers ce qui mène à la fin, en vue de la fin, il prend le nom d'élection; en tant qu'il se porte vers la fin considérée comme effet de ce qui mène à la fin, il prend le nom d'intention. Une des raisons de cette distinction se tire de ce que l'intention de la fin peut exister avant qu'existe la détermination ou l'élection de ce qui mènera à cette fin.

ARTICLE V.

L'intention convient-elle aux animaux?

Il paroît que l'intention de la fin convient aux animaux. 1° La nature des êtres insensibles diffère davantage de la nature des êtres raisonnables, que la nature sensitive, ou celle des animaux. Or, la nature tend vers une

(1) Nouvelle application des principes posés dans le traité des facultés de l'ame. Ce qui prouve un fois de plus la nécessité où l'on est de connoître la partie philosophique de la *Somme*, pour en bien saisir la partie théologique et morale. On ne doit pas s'étonner de voir que la volonté ou appétit intellectif, comme saint Thomas la nomme, est assimilée dans ses procédés à l'intelligence, puisque cette faculté réside, selon notre saint auteur, dans la partie raisonnable de l'ame.

---

propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de visione fenestræ et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quòd finis in quantum est res quædam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem; sed in quantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem objectum.

Ad tertium dicendum, quòd motus qui est unus subjecto, potest ratione differre secundùm principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in III. *Phys.* (text. 21). Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio; motus autem voluntatis qui fertur in finem secundùm quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio : cujus signum est quòd intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio.

ARTICULUS V.

Utrùm intentio conveniat brutis animalibus.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quæ cognitione carent, magis distat à rationali natura quam natura sensitiva, quæ est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent, ut pro-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 110, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 3, tum in corp., tum. ad 2.

fin, même dans les êtres insensibles, suivant le Philosophe, *Physic.*, II; à plus forte raison les animaux tendent-ils vers une fin.

2° La jouissance comme l'intention a pour objet la fin. Or, on a vu que la jouissance convenoit aux animaux. Donc l'intention aussi.

3° L'intention convient à un être qui agit en vue de la fin, puisque l'intention n'est que l'acte par lequel on tend vers un objet. Or, les animaux agissent en vue d'une fin, qui est la nourriture, ou autre chose semblable. Donc ils ont l'intention de la fin.

Mais, au contraire, l'intention de la fin emporte avec elle une certaine disposition dont la raison seule est capable. Donc l'intention de la fin ne peut convenir aux animaux qui sont dépourvus de raison.

(Conclusion. — Quoique l'intention ne convienne pas aux animaux, dans son sens propre et principal, elle leur convient en tant qu'un instinct naturel les porte vers quelque chose.)

Comme on l'a dit plus haut, l'intention n'est que l'acte par lequel on tend vers un objet. Or, cet acte peut appartenir à celui qui meut et à celui qui est mû. Si l'on attribue l'intention de la fin à un être qui est mû par un autre vers une fin, on pourra l'appliquer à la nature, que Dieu meut vers sa fin, comme l'archer meut la flèche; et, dans ce sens, les animaux ont l'intention de la fin, en tant qu'un instinct naturel les porte vers quelque chose. L'intention de la fin s'applique en un autre sens au moteur; à savoir, en tant qu'il dirige un mouvement, soit le sien propre, soit celui d'un autre être, vers une fin; et cela n'appartient qu'à la raison. Dans ce sens, qui est le propre et le principal, l'intention de la fin ne peut convenir aux animaux (1).

(1) Puisque l'intention présuppose une certaine opération intellectuelle, il n'est pas possible d'admettre qu'elle peut se trouver dans les animaux. L'intention d'ailleurs, ayant principalement la fin pour objet, et la fin perçue comme telle, l'intention ne pourroit convenir

batur in II. *Phys.* (1). Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

2. Præterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est (qu. 11, art. 2). Ergo et intentio.

3. Præterea, ejus est intendere finem, cujus est agere propter finem, cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem; movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid hujusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra, intentio finis importat ordinationem alicujus in finem, quod est rationis; cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quòd non intendant finem.

(Conclusio. — Quamvis proprie et principaliter brutis animalibus non conveniat intentio, convenit tamen quatenus instinctu naturali ad aliquod moventur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), intendere est in aliud tendere, quod quidem est moventis et moti. Secundum igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sicut natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem à Deo, sicut sagitta à sagittante, et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem in quantum moventur instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui, vel alterius in finem; quod est rationis tantùm. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem, quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est (art. 1).

(1) ...mirum text. 77 ac deinceps, ubi ait in primis quòd quia quæ secundùm naturam fiunt, ...r vel frequenter sic fiant, non possunt fortuitò fieri vel à casu, necesse omnino est

Je réponds aux arguments : 1° Cette première objection considère l'intention dans le sens suivant lequel on l'applique aux êtres qui sont mûs vers une fin.

2° La jouissance n'emporte pas avec elle une certaine coordination, comme le fait l'intention; elle marque seulement un repos absolu dans la fin.

3° Les animaux se portent vers la fin, non en considérant que par cette action ils atteindront cette fin, ce qui fait proprement l'intention; mais, désirant cette fin en vertu d'un instinct naturel, ils se portent vers elle sous l'impulsion d'une volonté supérieure, comme les autres êtres dont le mouvement a pour principe la nature.

QUESTION XIII.

De l'élection des choses qui mènent à la fin.

Il faut ensuite considérer les actes de la volonté qui sont en rapport avec les choses qui mènent à la fin. Ils sont au nombre de trois, et consistent à choisir, à consentir et à user. Le conseil précédant l'élection (1), nous examinerons sucessivement l'élection, le conseil, le consentement, l'usage.

Relativement à l'élection, six questions se présentent. 1° Est-elle un

aux animaux qu'autant qu'ils auroient la même fin que l'homme; et l'auteur a déjà démontré qu'il n'en étoit pas ainsi.

(1) L'élection ne venant qu'après le conseil, plusieurs penseront peut-être que saint Thomas a tort, d'après lui-même, de la faire passer avant, dans l'ordre des sujets à traiter. Mais ici

---

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quod *intendere* est ejus quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd fruitio non importat ordinationem alicujus in aliquid sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quòd bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quòd per motum suum possint consequi finem, quod est propriè intendentis; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu, moventur ad finem quasi ab alio mota, sicut et cætera quæ moventur naturaliter.

QUÆSTIO XIII

De electione eorum quæ sunt ad finem, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem; et sunt tres, eligere, consentire et uti. Electionem autem præcedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione; secundo, de consilio; tertio, de consensu; quarto, de usu.

Circa electionem quæruntur sex : 1° Cujus

ut fiant propter finem, sive propter aliquid quod sit causa eorum factionis; deinde quòd quæcunque aliquem finem habent, dicuntur nata esse ut propter illum fiant, et sic fieri semper, nisi aliquid interveniens impediat.

acte de la volonté ou de la raison? 2° Convient-elle aussi aux animaux? 3° A-t-elle pour objet les choses qui mènent à la fin, ou bien encore la fin elle-même? 4° A-t-elle seulement pour objet ce que nous exécutons nous-mêmes? 5° A-t-elle seulement pour objet les choses possibles? 6° Est-elle nécessitée ou libre?

ARTICLE I.

L'élection est-elle un acte de la volonté ou de la raison?

Il paroît que l'élection n'est pas un acte de la volonté, mais de la raison. 1° L'élection emporte avec elle une comparaison, en vertu de laquelle on préfère une chose à une autre. Or, comparer est un acte de la raison. Donc l'élection aussi.

2° C'est la même puissance qui raisonne et qui conclut. Or, le raisonnement qui a pour objet ce qu'il faut faire, est du ressort de la raison. Donc l'élection étant parmi les choses qui regardent l'action comme une conclusion véritable, est un acte de la raison.

3° L'ignorance n'est pas attribuée à la volonté, mais à la puissance qui connoît. Or, il y a une ignorance, d'après ce qui est dit, *Ethic.*, III, qui tombe sur l'élection. Donc l'élection n'appartient pas à la volonté, mais à la raison.

Mais le contraire suit de ce que dit le Philosophe, *Ethic.*, III : « L'élection n'est que le désir des choses qui sont en nous. » Or, le désir est un acte de la volonté. Donc l'élection aussi.

(Conclusion. — Comme l'élection consiste dans un mouvement de l'ame vers le bien qu'elle choisit, elle n'est pas substantiellement un acte de la raison, mais bien de la volonté.)

il remontera de l'effet à la cause, du plus connu, par conséquent, au moins connu; c'est donc parce que le conseil précède naturellement l'élection, que le théologien aborde celle-ci la première.

potentiæ sit actus, utrum voluntatis vel rationis. 2° Utrùm electio conveniat brutis animalibus. 3° Utrùm electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. 4° Utrùm electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. 5° Utrùm electio sit solum possibilium. 6° Utrùm homo ex necessitate eligat vel liberè.

ARTICULUS I.

Utrùm electio sit actus voluntatis, vel rationis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quamdam importat, qua unum alteri præfertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Præterea, ejusdem est syllogizare et concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII. *Ethic.*, videtur quòd sit actus rationis.

3. Præterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur in III. *Ethic.* Ergo videtur quòd electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed contra est quòd Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis. » Desiderium autem est actus voluntatis; ergo et electio.

(Conclusio. — Cum electio perficiatur in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur, non est substantialiter actus rationis, sed voluntatis.)

(1) De his etiam I. part., qu. 83, art. 3; et II, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 2; et qu. 22, art. 15; et in III. *Ethic.*, lect. 6, col. 2; et lib. VI, lect. 2, circa finem.

L'idée d'élection renferme deux éléments dont l'un appartient à la raison ou intelligence, et l'autre à la volonté. En effet, le Philosophe, *Ethic.*, VI, dit : « L'élection est un appétit intellectif, ou une intelligence appétitive (1). » Or, lorsque deux choses concourent à en constituer une autre, l'une de ces deux choses est, pour ainsi dire, la forme par rapport à l'autre. C'est pourquoi saint Grégoire de Nysse dit : « L'élection ne consiste ni dans l'appétit, ni dans le conseil isolé, mais elle se compose de tous les deux. » Ainsi, nous disons de l'animal qu'il est composé d'une ame et d'un corps, et qu'il n'est ni le corps seul, ni l'ame seule, mais l'un et l'autre réunis : et cela peut s'appliquer, en un certain sens, à l'élection. Mais il faut considérer que dans les actes de l'ame, l'acte qui appartient essentiellement à une puissance ou à une habitude déterminée, reçoit sa forme et son espèce de la puissance ou de l'habitude supérieure, en tant que l'inférieur reçoit sa disposition du supérieur : car si quelqu'un fait un acte de courage pour l'amour de Dieu, cet acte appartiendra, matériellement, au courage, et, formellement, à l'amour divin. Or, il est évident que la raison précède en quelque façon la volonté et dispose son acte, en tant que la volonté, en se portant vers son objet, suit l'ordre tracé par la raison, parce que la force appréhensive présente à la force appétitive son objet. De cette manière, l'acte par lequel la volonté tend vers un objet qui lui est proposé comme bon, par cela que la raison le rapporte à une fin, appartient matériellement à la volonté, et formellement à la raison : considéré dans sa substance, l'acte se conforme matériellement à l'ordre que lui impose une puissance supérieure. C'est pourquoi l'élection n'est pas substantiellement un acte de la raison, mais de la volonté, puisqu'elle se complète, par un mouvement de l'ame, vers le bien qui est

(1) Aristote, dans le livre troisième du même traité, avoit déjà défini l'élection, « l'acceptation d'une chose préalablement délibérée. » C'est la pensée que développe ici saint Thomas.

Respondeo dicendum, quòd in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in VI. *Ethic.*, quòd « electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus. » Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus dicit quòd « electio neque est appetitus secundùm seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum. » Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque verò corpus esse secundùm seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita et electionem. Est autem considerandum in actibus animæ, quòd actus, qui est essentialiter unius potentiæ vel habitus, recipit formam et speciem à superiori potentia vel habitu, secundùm quod ordinatur inferius à superiori : si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter verò charitatis. Manifestum est autem, quòd ratio quodammodo voluntatem præcedit, et ordinat actum ejus, in quantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundùm ordinem rationis, eo quòd vis apprehensiva appetitivæ suum objectum repræsentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quòd per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In hujusmodi autem substantia, actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur à superiori potentia : et ideo electio substantialiter non est actus rationis sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod

choisi. Par suite, elle est évidemment un acte de la puissance appétitive.

Je réponds aux arguments : 1° L'élection emporte une comparaison préalable, mais elle n'est pas essentiellement cette comparaison.

2° La conclusion d'un syllogisme qui a pour objet les choses à faire, appartient à la raison et est appelé sentence ou jugement. Mais, l'élection venant après, la conclusion paroît appartenir à l'élection comme à une chose qui en résulte.

3° Il y a une ignorance de l'élection, non que l'élection constitue la science, mais parce qu'on ignore ce qu'il faut choisir.

ARTICLE II.

L'élection convient-elle aux animaux?

Il paroît que l'élection convient aux animaux. 1° L'élection, *Ethic.*, III, « est le désir de certaines choses en vue d'une fin. » Or, les animaux désirent certaines choses en vue d'une fin; car leurs actions ont une fin comme elles ont un principe, qui est le désir. Donc l'élection se trouve dans les animaux.

2° Le nom même de l'élection indique une chose que l'on *prend* de préférence à une autre. Or, les animaux prennent certaines choses de préférence à d'autres ; ainsi l'on voit les brebis manger d'une herbe et en refuser une autre. Donc l'élection se trouve dans les animaux.

3° Il est de la prudence de bien choisir les choses qui mènent à la fin. Mais la prudence convient aux animaux; d'où il est dit, *in princip. Metaph.* : « Certains animaux possèdent la prudence sans instruction, sans être même en état d'entendre, comme les abeilles (1).» L'évidence de

Et c'est de là que les théologiens ont tiré cette autre définition : « L'élection est l'acceptation réfléchie d'un moyen par préférence à un autre, en vue de la fin à obtenir. »

(1) Dans la pensée du Stagyrite, si les animaux sont incapables d'élection, c'est qu'ils sont

eligitur. Unde manifestè actus est appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd electio importat collationem quamdam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, qui sit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur *sententia* vel *judicium*, quam sequitur electio; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quòd ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

ARTICULUS II.

Utrùm electio conveniat brutis animalibus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est « appetitus aliquorum propter finem, » ut dicitur in III. *Ethic.* Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem, agunt enim propter finem et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Præterea, ipsum nomen *electionis* significare videtur quòd aliquid præ aliis accipiatur. Sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis; sicut manifestè apparet quòd ovis unam herbam comedit et aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Præterea, ut dicitur in VI. *Ethic.* : « Ad prudentiam pertinet quòd aliquis bene eligat ea quæ sunt ad finem. » Sed prudentia convenit brutis animalibus, unde dicitur in principio *Metaph.*, quòd « prudentia sunt sine disciplina, quæcumque sonos audire non potentia sunt, ut

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 1, ad 6 et 7; et in V. *Metaphys.*, lect. 15.

cette vérité est en quelque sorte sensible. On remarque, en effet, dans les actes des animaux, tels que les abeilles, les araignées, les chiens, une admirable sagacité. Ainsi, lorsqu'un chien, à la poursuite d'un cerf, rencontre une triple voie, il flaire les divers chemins afin de découvrir celui dans lequel le cerf s'est engagé. S'il trouve qu'il n'a suivi ni le premier ni le second, il s'engage en toute sûreté dans le troisième et va à la découverte, faisant, pour ainsi dire, un syllogisme divisé, par lequel il conclut que le cerf a dû suivre ce chemin-ci, de ce qu'il n'a pas suivi les deux autres, et de ce qu'il n'y a que ces trois chemins. Donc l'élection convient aux animaux.

Mais saint Grégoire de Nysse dit le contraire : « Les enfants et les animaux dépourvus de raison agissent volontairement, mais ne choisissent pas. » Donc l'élection ne se trouve pas dans les animaux.

(Conclusion. — L'élection ne pouvant convenir aux êtres dont les actes particuliers sont déterminés, et l'appétit sensitif, chez les animaux, ayant son objet particulier déterminé, il est manifeste que l'élection, en vertu de laquelle on peut choisir entre plusieurs objets, ne leur convient pas.)

L'élection consistant à prendre une chose de préférence à une autre, il est nécessaire qu'elle tombe sur plusieurs objets qui peuvent être choisis. C'est pourquoi on ne trouve pas l'élection dans les êtres qui ont leur objet déterminé complètement. Or, l'appétit sensitif diffère de la volonté, en ce que la nature donne pour objet à l'appétit sensitif un objet particulier déterminé, tandis que, par sa nature, la volonté a pour objet un objet

incapables de comparer et de délibérer. Voilà l'essentiel quant à la question actuelle. Ce même philosophe mettoit en doute si les abeilles ont le sens de l'ouïe, comme on le voit *in Tract. De generat. anim.* C'est ce qui détermine le sens de la phrase citée.

---

apes; » et hoc etiam sensui manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, et aranearum, et canum; canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit; quòd si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit, non explorando, quasi utens syllogismo quo concludi posset cervum per istam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quòd electio brutis animalibus conveniat.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (1) quod « puer et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia. » Ergo in brutis animalibus non est electio.

(Conclusio. — Cum electio in his quæ sunt penitus ad unum aliquod particulare determinata, nullum locum habeat, hujusmodi autem sint bruta animalia ex appetitu sensitivo ad unum particulare determinata, manifestum est ipsis electionem, secundùm quam plura eligi possunt, non convenire.)

Respondeo dicendum, quòd cum electio sit præacceptio unius respectu alterius, necesse est quòd electio sit respectu plurium, quæ eligi possunt; et ideo in his quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem; quia, ut ex prædictis patet (qu. 1, art. 2, et qu. 6, art. 2), appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundùm ordinem naturæ, voluntas au-

(1) Seu Nemesius, ut jam suprà, qui olim Gregorius Nyssenus putabatur. Sic autem loco illo quem notavimus, potà cap. 33, statim ab initio, habet, ut ostendat quòd *omnis quidem electio est spontanea* (sive *voluntaria*), sed *non omnis appetitio voluntaria vel spontanea volitio est electio.*

général, à savoir le bien, et est indéterminée par rapport aux biens particuliers. Ainsi il appartient à la volonté de choisir, et non à l'appétit sentitif, qui seul appartient aux animaux. C'est pour cela que l'élection ne convient pas à ces derniers.

Je réponds aux arguments : 1° Le désir d'un objet en vue d'une fin ne s'appelle pas toujours élection. Il faut, de plus, qu'on discerne une chose d'une autre ; ce qui ne peut avoir lieu sans que l'appétit se porte vers plusieurs objets.

2° Un animal prend une chose de préférence à une autre, parce que son appétit est naturellement déterminé à cette chose. Aussi, dès que ses sens ou son imagination lui représentent un objet vers lequel son appétit le porte naturellement, il se porte vers cet objet sans élection, comme le feu qui, sans élection, se meut de bas en haut et non de haut en bas.

3° Comme il est dit, *Physic.*, III : « le mouvement n'est que le mobile mis en acte par le moteur. » Par suite, la puissance du moteur se manifeste dans le mouvement du mobile ; et dans tous les mouvements dépendant de la raison se montre l'ordre qui les dirige, quoique les objets qu'elle meut soient dépourvus de raison : ainsi la flèche va droit au but vers lequel la pousse l'action de l'archer, comme si elle possédoit une raison directrice ; le même phénomène se montre dans les mouvements des horloges et dans toutes les machines que l'art de l'homme exécute. Or, ce que sont les œuvres artificielles par rapport à l'art de l'homme, les choses naturelles le sont par rapport à l'art divin. C'est pourquoi l'ordre se montre dans les mouvements qui ne dépendent que de la nature, comme dans ceux qui dépendent de l'art, *Physic.*, II. De là vient la sagacité qu'on remarque dans les actions des animaux, sagacité qui résulte d'une inclination naturelle qui les porte vers des effets conformes à

---

tem est quidem secundùm naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus. Et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero : quæ locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quòd brutum animal accipit unum præ alio ; quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum : unde statim quando per sensum vel per imaginationem repræsentatur sibi aliquid, ad quod naturaliter inclinatur ejus appetitus, absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis movetur sursum et non deorsum.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut dicitur in III. *Phys.* (text. 16) : « Motus est actus mobilis à movente ; » et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis ; et propter hoc in omnibus quæ moventur à ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quæ à ratione moventur, rationem non habeant ; sic enim sagitta directè tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem, et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam : et ideo ordo apparet in his, quæ moventur secundùm naturam, sicut et in his quæ moventur secundùm artem, ut dicitur in II. *Phys.* Et hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus,

l'ordre le plus admirable, parce qu'ils sont disposés avec l'art le plus parfait. C'est aussi pour cela qu'on attribue la sagacité ou la prudence à certains animaux, et non parce qu'ils sont capables de raison et d'élection, ce qui suit de ce que tous ceux qui appartiennent à une même espèce opèrent toujours de la même manière (1).

ARTICLE III.

L'élection a-t-elle pour objet les choses qui mènent à la fin, ou bien encore la fin elle-même?

Il paroît que l'élection n'a pas seulement pour objet les choses qui mènent à la fin. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, VI : «La vertu rend l'élection droite.» Mais tout ce qui se fait en vue de l'élection ne provient pas de la vertu; cela peut provenir d'une autre puissance. Or, ce en vue de quoi une chose est faite, est la fin elle-même. Donc la fin est l'objet de l'élection.

2° L'élection implique l'acceptation d'une chose par préférence à une autre. Or, de même qu'on peut choisir parmi les diverses choses qui mènent à une fin, on le peut également parmi des fins différentes. Donc l'élection peut avoir la fin pour objet, aussi bien que les choses qui mènent à la fin.

Mais le contraire résulte de ce que dit le Philosophe, *Ethic.*, III : « La volonté a pour objet la fin; et l'élection, les choses qui mènent à la fin.»

(Conclusion. — L'élection n'a pour objet que les choses qui mènent à la fin; et si quelquefois ella a la fin pour objet, ce n'est pas la fin dernière, mais une fin qui peut être coordonnée à une autre.)

Comme on l'a déjà dit, l'élection suit la sentence ou le jugement; elle

(1) Les anciens reconnoissoient dans les instincts des animaux quelque chose de supérieur et de divin; et ce qui prouve qu'il n'y a pas en eux d'intelligence personnelle, c'est le défaut absolu de perfectibilité.

---

utpotè à summa arte ordinatos, et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia; non quod in eis sit aliqua ratio vel electio, quod ex hoc apparet, quod omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur.

ARTICULUS III.

Utrùm electio sit solum eorum, quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem. Dicit enim Philosophus in VI. *Ethic.*, quòd « electionem rectam facit virtus; quæcumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ. » Illud autem cujus gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

2. Præterea, electio importat præacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quæ sunt ad finem, unum potest præaccipi alteri; ita etiam diversorum finium. Ergo electio potest esse finis, sicut et illorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem. »

(Conclusio. — Electio eorum tantum est, quæ sunt ad finem, et si quandoque finis est, non ultimi, sed ejus qui ad ulteriorem finem ordinari potest.)

Respondeo dicendum, quòd, sicut jam dictum

(1) De his etiam infrà, art. 4 et 6; ut et III. part., qu. 18, art. 4; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 95; et *Opusc.*, II, cap. 117; et in III. *Ethic.*, lect. 1; et in I. *Periherm.*, lect.

est comme la conclusion d'un syllogisme pratique. Par suite, une chose tombe sous l'élection quand elle joue, dans cette espèce de syllogisme, le rôle de conclusion. Or, la fin, dans les choses pratiques, joue le rôle de principe, et non de conclusion, *Physic.*, II. C'est pourquoi la fin, comme telle, n'est pas l'objet de l'élection. Mais, de même que dans les choses de spéculation, rien n'empêche que le principe d'une démonstration ou d'une science particulière ne soit la conclusion d'une autre demonstration ou d'une autre science, bien que le premier principe, n'étant pas susceptible de démonstration, ne puisse être la conclusion d'une autre démonstration ou d'une autre science : de même, il arrive que ce qui joue le rôle de fin dans une action, soit coordonné à une autre fin ; et, de cette manière, la fin est l'objet de l'élection. Dans l'action du médecin, par exemple, la santé est la fin qu'il se propose. C'est pourquoi elle n'est pas l'objet de son choix; elle est présupposée comme un principe. Mais la santé du corps étant coordonnée au bien de l'ame, celui qui a le soin du salut de l'ame peut prendre pour objet de son choix, la santé ou l'infirmité; car l'Apôtre dit, II. *ad Cor.*, XII, 10 : « Quand je suis infirme, alors je suis puissant. » Quant à la fin dernière, elle ne peut d'aucune manière être l'objet de l'élection (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les fins particulières des vertus sont rapportées à la béatitude comme à leur dernière fin ; et, dans ce sens, elles peuvent être l'objet de l'élection.

2° Comme on l'a vu plus haut, la fin dernière est une. Par conséquent, dès qu'il y a plusieurs fins, on peut choisir parmi elles, vu qu'elles se rapportent à la fin dernière.

(1) N'oublions pas ce qui a été déjà démontré, que l'homme veut nécessairement sa fin dernière ou sa béatitude. Donc, à cet égard, pas d'élection ou de choix possible.

---

est, electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi : unde illud cadit sub electione, quòd se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit in II. *Phys.* (text. 89) : unde finis, in quantum est hujusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet id quod est unius demonstrationis vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiæ, primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis vel scientiæ; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem; et hoc modo sub electione cadit, sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis : unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ : unde apud eum qui habet curam de animæ salute, potest sub electione cadere *esse sanum*, vel *esse infirmum*; nam Apostolus dicit, II. *ad Cor.*, XII : « Cum enim infirmor, tunc potens sum ; » sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum, quòd fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem; et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà habitum est (qu. 1, art. 5 et 7), ultimus finis est unus tantum : unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ultimum finem.

ARTICLE IV.

L'élection a-t-elle seulement pour objet les actes que nous faisons nous-mêmes?

Il paroît que l'élection n'a pas seulement pour objet les actes humains. 1° L'élection a pour objet les choses qui mènent à la fin. Or, ces choses « consistent non-seulement dans les actes, mais encore dans les organes, » *Physic.*, II, 89. Donc les actes humains ne sont pas le seul objet de l'élection.

2° L'action est distincte de la contemplation (1). Or, l'élection a lieu aussi dans la contemplation, en tant qu'on préfère une opinion à une autre. Donc l'élection n'a pas seulement pour objet les actes humains.

3° Certains hommes sont choisis pour remplir quelque dignité séculière ou ecclésiastique, par d'autres hommes qui n'exercent aucune action sur eux. Donc l'élection n'a pas seulement pour objet les actes humains.

Mais, au contraire, le Philosophe dit, *Ethic.*, III : « Personne ne choisit des choses différentes de celles qu'il pense pouvoir exécuter lui-même. »

(Conclusion. — L'élection, ayant pour objet les choses qui mènent à la fin, il est nécessaire qu'elle ait toujours les actes humains pour objet.)

De même que l'intention a la fin pour objet, l'élection a pour objet les choses qui mènent à la fin. La fin peut être ou une action ou une chose. Dans ce dernier cas, il est nécessaire que quelque acte humain intervienne, soit que l'homme exécute lui-même la chose qui constitue la fin,

(1) On doit entendre ici, par contemplation, l'acte ou l'exercice de l'intelligence, par opposition à celui de la volonté. Il faut dire, néanmoins, que cette opposition n'est presque jamais complète et absolue; car, comme l'auteur le dira plus tard, ni la volonté n'est étrangère, le plus souvent, aux déterminations de l'intelligence, ni l'intelligence à celles de la volonté. On peut, on doit même distinguer entre les opérations de ces deux puissances; mais on ne sauroit vouloir toujours les séparer, sans porter atteinte à l'unité de l'être humain.

ARTICULUS IV.

Utrùm electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Sed « ea quæ sunt ad finem, non solum sunt actus, sed etiam organa, » ut dicitur II. *Phys.* (text. 89). Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Præterea, actio à contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri præeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Præterea, eliguntur homines ad aliqua officia, vel secularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « nullus eligit nisi ea quæ existimat fieri per ipsum. »

(Conclusio. — Cum electio sit semper eorum quæ sunt ad finem, necesse est ipsam semper humanorum actuum esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem. Finis autem vel est actio, vel res aliqua; et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quòd aliqua humana actio interveniat (1), vel in quantum homo facit rem illam quæ est finis

(1) Per quam scilicet attingatur vel producatur finis, ut adjuncta explicant.

comme le médecin qui opère une guérison, laquelle, pour cela, est dite la fin qu'il s'est proposée; soit que l'homme se serve ou jouisse de cette chose en quelque manière, comme l'avare, qui se propose pour fin l'argent ou la possession de l'argent. Il en est de même de ce qui mène à la fin; c'est-à-dire qu'il est nécessaire que ce qui mène à la fin soit ou une action, ou une chose, laquelle, en vertu d'un acte qui intervient est, ou bien exécutée par nous-même, ou bien mise en notre possession. De cette façon, l'élection a toujours pour objet les actes humains.

Je réponds aux arguments : 1° Les organes sont rapportés à la *fin* en ce que l'homme s'en sert pour atteindre la fin.

2° La contemplation renferme un acte de l'intelligence, qui embrasse telle ou telle opinion; l'action extérieure est le contraire de cet acte intellectuel : ce sont là les deux termes opposés d'une division.

3° Celui qui choisit un évêque, ou le chef d'une cité, a, pour objet de son choix, l'élévation de tel individu à cette dignité; car si son action n'avoit aucune part à la création de cet évêque ou de ce chef, l'élection ne lui pourroit être attribuée. De même, lorsque l'on dit qu'on préfère une chose à une autre, il y a toujours une opération de la part de celui qui choisit.

ARTICLE V.

L'élection n'a-t-elle pour objet que les choses possibles?

Il paroît que l'élection n'a pas seulement pour objet les choses possibles. 1° On a dit que l'élection étoit un acte de la volonté. Or, la volonté a pour objet les choses possibles et les choses impossibles, *Ethic.*, III. Donc l'élection aussi.

2° On vient de dire que les choses que nous exécutons nous-même sont l'objet de l'élection. Donc il importe peu à l'élection que l'on choisisse ce

---

(sicut medicus facit sanitatem quæ est finis ejus; unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel in quantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quæ est finis; sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem; quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quòd « organa ordinantur ad finem, » in quantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum, quòd in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi; actio verò exterior est quæ contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum, quòd homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem; alioquin si nulla esset ejus actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est, quòd quandocunque dicitur aliqua res præeligi alteri, adjungitur ibi aliqua operatio eligentis.

ARTICULUS V.

Utrùm electio sit solum possibilium.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est (art. 1). Sed voluntas est possibilium et impossibilium, ut dicitur in III. *Ethic.* Ergo et electio.

2. Præterea, electio est eorum quæ per nos aguntur, sicut dictum est (art. 4). Nihil ergo

(1) De his etiam qu. 22, de verit., art. 13, ad 12; et in III. *Ethic.*, lect. 5.

qui est impossible en soi, ou ce qui est impossible à celui qui choisit. Or, souvent nous ne pouvons accomplir ce que nous nous sommes proposé, et cela nous devient ainsi impossible. Donc l'élection a pour objet les choses impossibles.

3° L'homme n'essaie de faire une chose que par élection. Or, saint Benoît dit, que si un prélat ordonne l'impossible, il faut néanmoins essayer. Donc l'élection peut avoir pour objet des choses impossibles.

Mais ces paroles du Philosophe : « L'élection n'a pas pour objet les choses impossibles, » indiquent assez le contraire.

(Conclusion. — L'élection, se rapportant toujours aux actes humains, ne peut avoir pour objet que des choses possibles.)

Comme on vient de le dire, nos élections se rapportent toujours à nos propres actions. Or, ce que nous faisons nous-mêmes est possible pour nous. Donc il est nécessaire de dire que l'élection ne porte que sur les choses possibles. Pareillement, la raison qui nous fait choisir une chose, c'est de pouvoir, à l'aide de cette chose, atteindre une fin, ou ce qui mène à cette fin. Mais ce qui est impossible ne peut faire atteindre une fin : la preuve en est, que lorsque les hommes, dans leurs délibérations, arrivent à des choses qui leur sont impossibles, ils retournent en arrière comme dans l'impuissance d'aller plus avant. Cela résulte évidemment de la marche même de la raison. En effet, ce qui mène à la fin, et qui fait l'objet de l'élection, est à la fin comme la conclusion est au principe. Or, il est évident qu'une conclusion impossible ne découle pas d'un principe possible. Par conséquent, la fin ne peut être possible sans que ce qui mène à cette fin ne le soit également. Or, personne ne se porte vers l'impossible. Donc personne ne tend vers une fin qu'autant que ce qui mène à cette fin lui apparoît comme possible. Par suite, ce qui est impossible n'est pas l'objet de l'élection.

---

refert quantum ad electionem, utrùm eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quæ eliguntur, perficere non possumus, et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

3. Præterea, nihil homo tentat agere nisi eligendo. Sed beatus Benedictus dicit, quòd si prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est. Ergo electio potest esse impossibilium.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quod « electio non est impossibilium. »

(Conclusio. — Electio, cum ad humanas referatur semper actiones, non nisi possibilium esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 4), electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones; ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia : unde necesse est dicere, quòd electio non sit nisi possibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est, ut ex hoc possimus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem; cujus signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt quasi non valentes ulterius procedere. Apparet etiam hoc manifestè ex processu rationis præcedentis; sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem, quòd conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili : unde non potest esse quòd finis sit possibilis : nisi id quod est ad finem, fuerit possibile; ad id autem quod est impossibile nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem, nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem, esse possibile : unde id quod est impossibile sub electione non cadit.

acte par lequel on choisit les choses qui mènent à la fin, les hommes choisissent librement et non pas nécessairement.)

L'homme ne choisit pas nécessairement, parce que ce qui peut ne pas être n'est pas nécessairement. Que l'homme puisse choisir ou ne pas choisir, cela résulte de la double puissance qu'il possède. Il peut, en effet, vouloir et ne pas vouloir, agir et ne pas agir, vouloir ceci ou cela. La nature de la raison explique cette puissance. En effet, la volonté peut tendre vers tout ce que la raison saisit comme bien. Or, la raison peut saisir comme bien, non-seulement la volonté et l'action, mais encore l'absence de volonté et d'action; elle peut de même considérer, dans les biens particuliers, le bien qui est dans un objet, et celui dont il manque, et par où il devient mauvais : de cette façon, elle peut considérer chaque bien comme devant être choisi ou rejeté. Le bien parfait seul ne peut être saisi par la raison comme mauvais et défectueux sous un rapport quelconque. C'est pourquoi l'homme veut nécessairement la béatitude, et ne peut s'empêcher de vouloir être heureux et n'être pas misérable. Mais l'élection n'ayant pas pour objet la fin, mais, comme on l'a vu, les choses qui mènent à la fin, n'a pas pour objet le bien parfait ou la *béatitude*; elle se propose uniquement des biens particuliers. Aussi l'homme choisit-il librement et non pas nécessairement (1).

Je réponds aux arguments : 1° La conclusion ne découle pas toujours

(1) Saint Thomas a déjà démontré, dans la première partie, question 83, que l'homme possède le libre arbitre; il a, de plus, fait voir dans quel sens ce mot devoit être entendu. Il détermine maintenant les opérations sur lesquelles s'exerce, ou par lesquelles se manifeste notre liberté. Mais, par l'impulsion naturelle de son esprit, il remonte souvent de l'application aux principes. De là vient la portée doctrinale de la thèse actuelle, où l'existence du libre arbitre se trouve confirmée dans son exercice propre et direct, appelé élection.

L'auteur s'est posé ici les principales objections imaginées par les fatalistes de toutes les époques. La seconde est celle qui a eu le plus de vogue et de succès dans le cours du dix-huitième siècle. On voit que nos philosophes n'ont rien inventé, sous ce rapport, et qu'ils n'ont

naturæ et voluntatis actus, qua ea quæ sunt ad finem eligit, ea non ex necessitate, sed libere homines utuntur)

Respondeo dicendum, quòd homo non ex necessitate eligit; et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud : cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quicquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est *velle*, aut *agere*, sed hoc etiam quod est *non velle*, et *non agere*; et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere, ut eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicujus defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut esse miser. Electio autem cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem (ut jam dictum est), non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum; et ideo homo non ex necessitate, sed liberè eligit.

Ad primum ergo dicendum, quòd non sem-

ter est Plato. Nec inde tamen referuntur omnia quæ hic recenset S. Thomas, ut ibi, text. 75, videre est; sed ex Anaximandro quædam sub expresso nomine, text. 90, et exemplum cum el famelici, text. 93, innominatè subjungitur.

nécessairement des principes, mais seulement lorsque les principes ne peuvent être vrais, si la conclusion ne l'est pas. De même, la fin ne pousse pas toujours nécessairement à choisir les choses qui mènent à cette fin, parce que ces choses-là ne sont pas toujours d'une nature telle que sans elles la fin ne puisse être obtenue; ou, si elles sont telles, on ne les considère pas toujours sous ce rapport.

2° La sentence ou le jugement de la raison, touchant les choses à faire, a pour objet des actions contingentes que nous pouvons nous-mêmes exécuter, et dans lesquelles les conclusions ne découlent pas de principes nécessaires d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité conditionnelle; ainsi, « il y a le mouvement, si vous supposez que l'on court. »

3° Si l'on propose deux objets égaux sous un même rapport, rien n'empêche qu'on ne considère dans l'un une condition qui le rend supérieur à l'autre, et que la volonté ne se porte davantage vers celui-là que vers celui-ci.

QUESTION XIV.

Du conseil qui précède l'élection.

Après avoir étudié l'élection, il faut remonter à l'étude du conseil (1).

Six questions se présentent : 1° Le conseil est-il une recherche? 2° A-t-il pour objet la fin, ou seulement les choses qui mènent à la fin? 3° A-t-il

fait en cela, comme en beaucoup d'autres choses, que ressusciter des difficultés depuis longtemps aperçues et réfutées par les docteurs catholiques. Si l'on veut avoir de précieux développements sur la réponse de saint Thomas, il faut consulter les commentateurs du grand théologien, Suarez, Lessius, Billuard et les autres.

(1) Le sens du mot conseil, un peu différent ici de ce qu'il est dans l'usage, sera déter-

per ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum, quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera: et similiter non oportet quòd semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem; quia non omne quod est ad finem tale est quod sine eo finis haberi non possit, aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sententia sive judicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ à nobis fieri possunt, in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione: ut, « si currit, movetur. »

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundùm unam considerationem, quin circa alteram consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

QUÆSTIO XIV.

De consilio quod electionem præcedit, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de consilio.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm consilium sit inquisitio. 2° Utrùm consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem.

seulement pour objet les choses que nous faisons nous-mêmes? 4° A-t-il pour objet toutes les choses que nous faisons? 5° Procède-t-il suivant un ordre analytique? 6° Procède-t-il indéfiniment?

ARTICLE I.

Le conseil est-il une recherche?

Il paroît que le conseil n'est pas une recherche. 1° Saint Damascène dit que le conseil est un appétit. Or, ce n'est pas l'appétit qui recherche. Donc le conseil n'est pas une recherche.

2° Rechercher est un acte de l'intellect discursif, et ne convient pas conséquemment à Dieu, dont la connoissance n'est pas discursive, comme il a été dit dans la première partie. Or, le conseil est attribué à Dieu, puisque, selon l'Apôtre, *Ephes.*, I, 11, « il opère toutes choses suivant le conseil de sa volonté. » Donc le conseil n'est pas une recherche.

3° La recherche n'a lieu que dans les choses douteuses. Or, on conseille aussi les choses qui sont certainement bonnes, puisque l'Apôtre dit, I *Cor.*, VII, 25 : « Touchant la virginité, je n'ai pas de précepte à vous signifier de la part du Seigneur; je vous la conseille seulement. » Donc le conseil n'est pas une recherche.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Grégoire de Nysse : « Tout conseil est une question; mais toute question n'est pas un conseil. »

(Conclusion. — Le conseil est une recherche que fait la raison avant de porter un jugement sur les choses qu'il faut choisir.)

miné par les développements mêmes de l'auteur, et par les différents aspects sous lesquels il considère cet acte de l'intelligence. Nous eussions pu, comme on le verra, y substituer le mot délibération, peut-être plus clair au premier abord; mais nous avons cru devoir traduire plus directement l'expression latine, pour mieux rendre, dans toutes ses applications, la pensée qu'elle exprime.

3° Utrùm consilium sit solum de his quæ à nobis aguntur. 4° Utrùm consilium sit de omnibus quæ à nobis aguntur. 5° Utrùm consilium procedat ordine resolutorio. 6° Utrùm consilium procedat in infinitum.

ARTICULUS I.

Utrùm consilium sit inquisitio.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus (lib. II. *De fide orth.*, cap. 22), quod « consilium est appetitus. » Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

2. Præterea, inquirere intellectus discurrentis est, et sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva, ut in primo habitum est (2). Sed consilium Deo attribuitur; dicitur enim *ad Ephes.*, I, quòd « operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ. » Ergo consilium non est inquisitio.

3. Præterea, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quæ sunt bona certa, secundum illud Apostoli I. *ad Cor.*, VII : « De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do. » Ergo consilium non est inquisitio.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit : « Omne quidem consilium quæstio est, non autem omnis quæstio consilium. »

(Conclusio. — Consilium inquisitio rationis est ante judicium de eligendis.)

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 49, art. 5, et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1.
(2) Seu I. part., qu. 14, art. 7, ex professo; sicut et art. 15 ex incidenti.

Comme nous l'avons dit, l'élection suit le jugement que la raison porte sur les actions à faire. Or il y a, relativement à ces actions, une grande incertitude; parce qu'elles portent sur des objets particuliers et contingents qui, par cela même, sont très-incertains. Mais, dans les choses douteuses et incertaines, la raison ne porte pas de jugement sans une recherche préalable. C'est pourquoi une recherche doit nécessairement précéder le jugement que la raison porte touchant les choses qu'il faut choisir ; et cette recherche prend le nom de conseil. De là vient que le Philosophe, *Ethic.*, III, appelle l'élection « l'appétit d'une chose qui a préalablement été l'objet du conseil. »

Je réponds aux arguments : 1° Lorsque les actes de deux puissances sont coordonnés entre eux, chacun de ces actes renferme un élément qui appartient à l'autre puissance, et peut, de cette façon, prendre le nom de l'une ou de l'autre. Or, il est évident que les actes par lesquels la raison indique l'ordre à suivre dans les choses qui mènent à la fin, et les actes de la volonté qui tend vers la fin, en suivant cet ordre, sont coordonnés entre eux. Par suite, dans l'acte de la volonté nommé élection, apparoît un élément de la raison, l'ordre; et dans le conseil, qui est un acte de la raison, on voit un élément de la volonté jouer le rôle de matière, parce que le conseil a pour objet les choses que l'homme veut faire, ou même de motif, parce que, en voulant la fin, l'homme est porté à rechercher les choses qui le mèneront à cette fin. C'est pour cela que le Philosophe, *Ethic.*, VI, appelle l'élection « un intellect appétitif, » montrant ainsi les divers éléments dont elle se compose. Saint Damascène dit dans le même sens, que le conseil est « un appétit inquisitif, » afin de montrer qu'il appartient, de quelque manière, et à la volonté, qui fournit la matière et le motif du conseil, et à la raison, qui recherche.

2° Tout ce que l'on dit de Dieu doit être entendu en un sens qui exclue

---

Respondeo dicendum, quòd electio, sicut dictum est (qu. 8, art. 1 et 3), consequitur judicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur; quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque inquisitione præcedente : et ideo necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis, et hæc inquisitio *consilium* vocatur; propter quod Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « electio est appetitus præconsiliati. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquod quod est alterius potentiæ; et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem, quod actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur : unde et in actu voluntatis, quæ est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis sicut materia (quia consilium est de his quæ homo vult facere), et etiam sicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quæ sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit in VI. *Ethic.*, quod « electio est intellectus appetitivus, » ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit (ubi suprà), quòd « consilium est appetitus inquisitivus, » ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem (circa quam et ex qua fit inquisitio) et ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ dicuntur de Deo accipienda sunt absque omni

les défauts qu'on remarque dans l'homme. Ainsi la science humaine ne connoît les conclusions qu'en descendant des causes à leurs effets; mais la science divine a la certitude de tous les effets possibles dans la connoissance de la cause première, et sans aucun besoin de discourir. Pareillement, le conseil n'est attribué à Dieu que pour désigner une connoissance infaillible, ou un jugement certain, jugement qui, en nous, résulte de la recherche impliquée dans le conseil. Cette recherche ne pouvant pas être en Dieu, le conseil ne lui est pas attribué sous ce rapport; et, dans ce sens, saint Damascène dit : « Dieu ne prend pas de conseil; car prendre conseil est toujours un signe d'ignorance. »

3° Rien n'empêche qu'au jugement des sages et des spirituels, certains biens ne soient indubitables, qui ne le sont pas au jugement des hommes charnels, c'est-à-dire du plus grand nombre : c'est à ces sortes de biens que s'applique le conseil.

ARTICLE II.

Le conseil a-t-il pour objet la fin ou seulement les choses qui mènent à la fin?

Il paroît que le conseil n'a pas seulement pour objet les choses qui mènent à la fin, et qu'il peut encore avoir la fin pour objet. 1° Tout ce qui est douteux peut être l'objet d'une recherche. Or, il arrive souvent, dans les actions humaines, que l'on doute de la fin, comme des choses qui mènent à la fin. Donc le conseil, consistant à rechercher ce qu'il faut faire, peut avoir la fin pour objet.

2° Les opérations humaines sont la matière du conseil. Or, certaines

defectu qui invenitur in nobis : sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum à causis in effectus; sed scientia dicta de Deo, significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem scientiæ vel judicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii; sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet : et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur; et secundum hoc Damascenus dicit (1) quod « Deus non consiliatur, ignorantis enim est consiliari. »

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundùm scientiam sapientum et spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium vel carnalium hominum : et ideo de talibus consilia dantur.

ARTICULUS II.

Utrùm consilium sit de fine, an solùm de his quæ sunt ad finem.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. Quæcumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quæ sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Præterea, materia consilii sunt operationes humanæ. Sed quædam operationes hu-

(1) Loco proximè indicato paulò post suprà dicta : *Sciendum* (inquit) *quòd voluntatem in Deo dicimus, electionem propriè non dicimus; non enim consiliatur, etc.* Tum deinde : *Nec de eo quod cognoscitur, consultat nemo. Si autem consilium ignorantiam arguit, sic electio quoque.*

(2) De his etiam in 2, 2, qu. 33, art. 2, ad 2; et qu. 46, art. etiam 1, ad 2; et III, *Sent.*, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1; et in III. *Ethic.*, lect. 8.

de ces opérations sont des fins véritables, selon la pensée du Philosophe, *Ethic.*, I, 1. Donc le conseil peut avoir la fin pour objet.

Mais saint Grégoire de Nysse dit, au contraire : « le conseil n'a pas pour objet la fin, mais les choses qui mènent à la fin. »

(CONCLUSION. — Le conseil étant une recherche de la raison touchant les choses à faire, il n'a pour objet que ce qui mène à la fin, et non la fin elle-même, à moins que celle-ci ne soit rapportée à une fin ultérieure.)

La fin joue, dans les actions, le rôle de principe, parce qu'elle fournit la raison qui fait choisir les choses qui mènent à cette fin. Or le principe n'est pas l'objet d'une question; dans toute recherche, au contraire, il doit être présupposé. Le conseil étant une question, il n'a pas, par suite, la fin pour objet, mais seulement les choses qui mènent à la fin. Il peut arriver cependant que ce qui est la fin de certaines choses soit rapporté à une fin ultérieure, comme ce qui est le principe d'une démonstration est parfois la conclusion d'une autre. Alors ce qui, dans une recherche, est considéré comme fin, peut, dans une autre, être considéré comme se rapportant à la fin, et devenir ainsi l'objet du conseil.

Je réponds aux arguments : 1° Ce que l'on considère comme fin, est déjà déterminé, et n'a pas la qualité de fin tant qu'il reste quelque doute : c'est pourquoi, s'il est l'objet du conseil, il sera considéré comme se rapportant à la fin.

2° Le conseil a pour objet les opérations, en tant qu'elles se rapportent à une fin. Par suite, si quelque opération humaine est prise pour fin, comme telle, elle n'est pas l'objet du conseil.

---

manæ sunt fines, ut dicitur in I. *Ethicor.*, (cap. 1). Ergo consilium potest esse de fine.

Sed contra est, quòd Gregorius Nyssenus dicit, quòd « non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium. »

(CONCLUSIO. — Consilium, cum inquisitio sit rationis de rebus agendis, eorum tantum est, quæ sunt ad finem, non autem ipsius finis, nisi eum in ulteriorem finem ordinari contingat.)

Respondeo dicendum, quòd finis in operabilibus habet rationem principii, eo quòd rationes eorum quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur; principium autem non cadit sub quæstione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione : unde, cum consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorumdam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius : et ideo id quod accipitur ut finis in una inquisitione, potest accipi ut *ad finem* in alia inquisitione; et sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum, quòd id quod accipitur ut finis est jam determinatum : unde quamdiu habetur dubium, non habetur finis; et ideo, si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd de operationibus est consilium in quantum ordinantur ad aliquem finem : unde, si aliqua operatio humana sit finis, de ea, in quantum hujusmodi, non est consilium.

ARTICLE III.

Le conseil a-t-il seulement pour objet les choses que nous faisons nous-mêmes?

Il paroît que le conseil n'a pas seulement pour objet les choses que nous faisons nous-mêmes. 1° Le conseil emporte avec lui une comparaison. Or, la comparaison peut avoir pour objet des choses immuables, et que nous ne faisons pas, par exemple, les natures des choses. Donc le conseil n'a pas seulement pour objet les choses que nous faisons nous-mêmes.

2° Les conseils des hommes ont parfois pour objet les choses qui sont réglées par la loi, et ces hommes prennent de là le nom de jurisconsultes. Cependant ce n'est pas eux qui font les lois. Donc le conseil n'a pas seulement pour objet les choses que nous faisons nous-mêmes.

3° Certains conseils ont aussi pour objet les événements futurs qui ne sont pas en notre puissance. Donc le conseil n'a pas seulement pour objet les choses que nous faisons nous-mêmes.

4° Si le conseil n'avoit pour objet que les choses que nous faisons nous-mêmes, personne ne prendroit conseil au sujet des choses que d'autres devroient faire. Or, cela est faux. Donc le conseil n'a pas seulement pour objet les choses que nous faisons nous-mêmes.

Mais, au contraire, saint Grégoire de Nysse dit : « Le conseil tombe sur les choses qui sont en nous et que nous pouvons exécuter (1). »

(Conclusion. — Le conseil indiquant proprement une comparaison entre plusieurs choses particulières et contingentes, que nous faisons ou

(1) Toujours saint Grégoire de Nysse, au lieu de Némésius. C'est, en effet, de l'ouvrage dont il a été question dans une note précédente, que sont tirés les textes cités par l'auteur dans cette série d'articles.

ARTICULUS III.

Utrùm consilium sit solum de his quæ à nobis aguntur.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd consilium non sit solum de his quæ aguntur à nobis. Consilium enim collationem quamdam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt à nobis, putà de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quæ aguntur à nobis.

2. Præterea, homines interdum consilia quærunt de his quæ sunt lege statuta, unde et *jurisconsulti* dicuntur; et tamen eorum qui quærunt hujusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis aguntur.

3. Præterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis fiunt.

4. Præterea, si consilium esset solum de his quæ à nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis fiunt.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit : « Consiliamur de his quæ sunt in nobis, et per nos fieri possunt. »

(Conclusio. — Consilium cum proprie collationem inter plures de particularibus contin-

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 46, art. 3; et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1; et in III. *Ethic.*, lect. 7

que nous pouvons faire nous-mêmes, il a pour objet propre les choses que nous faisons nous-mêmes en vue de la fin.)

Le conseil implique une délibération collective; son nom seul le désigne; car le mot conseil donne à entendre la réunion de plusieurs individus pour conférer ensemble. Or, il faut considérer que dans les contingents particuliers, on ne peut connoître rien de certain sans examiner plusieurs circonstances ou conditions, lesquelles ne peuvent être aisément examinées par un seul, mais s'offrent avec certitude à plusieurs, dont chacun examine ce dont les autres ne s'occupent pas. Dans les choses nécessaires et universelles, l'examen est plus absolu et plus aisé, en sorte qu'un seul peut souvent y suffire. C'est pourquoi la recherche, qui constitue le conseil, tombe sur les contingents particuliers. Mais la connoissance de ces sortes de vérités n'a, par elle-même, rien de grand qui la rende attrayante, comme la connoissance de l'universel et du nécessaire. Elle n'offre de l'attrait que parce qu'elle est utile à l'opération, les actions ayant pour objet les contingents particuliers : conséquemment, il faut dire que le conseil a proprement pour objet les choses que nous faisons nous-mêmes.

Je réponds aux arguments : 1° Le conseil implique, non toute espèce de comparaison, mais, comme on l'a vu, celle qui a pour objet les choses à faire.

2° Quoique ce qui est établi dans la loi ne soit pas l'œuvre du jurisconsulte, cela le dirige dans ses actions, parce que le commandement de la loi est la seule raison pour laquelle on doive agir.

3° Le conseil n'a pas seulement pour objet les actions en elles-mêmes, mais encore les choses qui s'y rapportent : et si l'on consulte au sujet des événements futurs, c'est parce que leur connoissance fait exécuter ou éviter à l'homme certaines actions.

---

gentibus, quæ à nobis fiunt, vel fieri possunt, denotet, propriè est circa ea quæ à nobis finis gratia aguntur.)

Respondeo dicendum, quòd consilium propriè importat collationem inter plures habitam; quod et ipsum nomen designat : dicitur enim *consilium* quasi *considium*, eo quòd multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed à pluribus certius percipiuntur, dum quòd unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad hujusmodi considerationem unus per se sufficere potest. Et ideo inquisitio consilii propriè pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum; sed appetitur secundùm quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est, quod propriè consilium est circa ea quæ aguntur à nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quòd id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directivum ejus ad operandum; quia ista est una ratio aliquid operandi, scilicet mandatum legis.

Ad tertium dicendum, quòd consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes; et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, in quantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum.

4° Nous prenons conseil au sujet des choses que les autres doivent faire, en tant qu'ils sont un avec nous; soit que l'affection les unisse à nous: ainsi, un ami a autant de sollicitude pour ce qui intéresse son ami que pour ce qui l'intéresse lui-même; soit qu'ils soient nos instruments; car l'agent principal est un avec l'instrument, en tant qu'il agit par son moyen : ainsi, le maître s'enquiert de ce que doit faire son serviteur.

ARTICLE IV.

Le conseil a-t-il pour objet toutes les choses que nous faisons?

Il paroît que le conseil a pour objet toutes les choses que nous pouvons faire. 1° On a vu que l'élection étoit le désir d'un objet sur lequel un conseil avoit préalablement porté. Or, l'élection a pour objet toutes les choses que nous faisons. Donc le conseil aussi.

2° Le conseil implique une recherche faite par la raison. Or, dans toutes les choses où la passion ne nous entraine pas, nous procédons par une recherche de notre raison. Donc le conseil a pour objet toutes les choses que nous faisons.

3° Le Philosophe dit, *Ethic.*, III : « Lorsqu'une chose peut s'exécuter de plusieurs manières, on recherche, à l'aide du conseil, quelle est la manière la plus facile et la meilleure; si elle ne peut s'exécuter que d'une manière, on cherche comment on procédera. » Or, rien de ce qui se fait ne peut se faire que d'une ou de plusieurs manières. Donc le conseil a pour objet toutes les choses que nous faisons.

Mais, au contraire, saint Grégoire de Nysse dit : « Le conseil n'a pas pour objet les œuvres qui dépendent de l'éducation ou de l'art. »

(Conclusion. — Le conseil n'a pas pour objet les choses que l'art ou

---

Ad quartum dicendum, quòd de aliorum factis consilium quærimus, in quantum sunt quodammodo unum nobiscum; vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti, nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per servum.

ARTICULUS IV.

Utrùm consilium sit de omnibus quæ à nobis aguntur.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod consilium sit de omnibus quæ sunt per nos agenda. Electio enim est « appetitus præconsiliati, » ut dictum est (art. 10). Sed electio est de omnibus quæ per nos aguntur. Ergo et consilium.

2. Præterea, consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quæ aguntur à nobis est consilium.

3. Præterea, Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quod « si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur per quod facillimè et optimè fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat. » Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus, quæ fiunt à nobis, est consilium.

Sed contra est, quòd Gregorius Nyssenus dicit, quòd « de his, quæ secundùm disciplinam vel artem sunt, operibus, non est consilium. »

(Conclusio. — De illis quæ secundùm artem vel disciplinam determinata sunt, aut quæ parvi sunt momenti, consilium non est; sed

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1; et in *Psalm.* XIX, col. 3; et in III. *Ethic.*, lect. 7.

l'éducation a déterminées, ou bien celles qui sont de peu d'importance, mais seulement les choses qui, sont de peu d'importance, ou qui sont incertaines et douteuses.)

Comme on l'a dit, le conseil est une recherche. Or, la recherche a pour objet les choses sur lesquelles nous avons des doutes. C'est pourquoi la raison inquisitive ou l'argument a pour objet de rendre certaine une chose douteuse. Ce qu'il y a de certain dans les objets embrassés par l'action de l'homme, provient de deux sources : d'abord, lorsque par des procédés déterminés on arrive à des fins déterminées, par exemple, dans les arts dont les procédés sont fixés : ainsi, l'écrivain ne cherche pas comment il doit former les lettres; son art le lui indique. En second lieu, lorsqu'il importe peu que la chose se fasse d'une manière ou d'une autre : ce qui s'applique aux choses qui servent peu, soit à atteindre, soit à ne pas atteindre la fin; car, ces choses-là, la raison les compte presque pour rien. Ainsi il y a deux sortes de choses qui, quoique se rapportant à la fin, ne sont pas l'objet du conseil, comme le dit le Philosophe; à savoir, les choses de peu d'importance et celles dont l'exécution est déterminée, c'est-à-dire celles qui sont l'objet des arts; exceptons-en toutefois certains arts qui procèdent par conjecture, comme la médecine, le négoce et autres semblables, ainsi que le dit saint Grégoire de Nysse.

Je réponds aux arguments : 1° L'élection présuppose le conseil à cause du jugement ou de la sentence d'où naît l'élection. De là vient que lorsque la sentence est évidente sans le secours d'aucune recherche, le conseil devient inutile.

2° La raison, dans les choses évidentes, ne cherche pas, mais juge

---

de iis tantummodo, quæ cum alicujus sint momenti, incerta sunt, seu in dubium vocantur.)

Respondeo dicendum, quòd consilium est inquisitio quædam, ut dictum est (art. 1); de illis autem inquirere solemus, quæ in dubium veniunt : unde et ratio inquisitiva, quæ dicitur *argumentum* est *rei dubiæ faciens fidem.* Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines : sicut contingit in artibus quæ habent certas vias operandi, sicut scriptor non consiliatur quomodo debet trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert utrùm sic vel sic fiat : et ista sunt minima quæ parum adjuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit, scilicet de rebus parvis, et de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium. Præter quasdam conjecturales, ut Gregorius Nyssenus (1) dicit, ut putà medicinalis, negotiativa et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd electio præsupponit consilium ratione judicii vel sententiæ : unde quando judicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum, quòd ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim judicat; et

(1) Sive idem qui suprà Nemesius toties indicato Tractatu et capite, ubi circa medium ait : *Non de omnibus quæ per nos fiunt, consultamus, nec de omnibus quæ sunt in nostra potestate. Si enim res plana sit et manifesta et certò constans, non consultamus; neque enim de operibus aut de actionibus ad scientiam vel ad artem pertinentibus consultatio aliqua est;*

aussitôt : c'est pourquoi le conseil n'est pas nécessaire dans toutes les actions dépendant de la raison.

3° Quand une seule chose peut servir à en exécuter une autre, mais de diverses manières, il peut s'élever des doutes, comme lorsque plusieurs choses peuvent servir à l'exécuter; et alors, il est besoin de conseil. Mais quand la manière aussi bien que la chose sont déterminées, le conseil est superflu.

ARTICLE V.

Le conseil procède-t-il suivant un ordre analytique?

Il paroît que le conseil ne procède pas d'une façon analytique. 1° Le conseil a pour objet nos propres opérations. Or, nos opérations ne procèdent pas d'une façon analytique, mais plutôt synthétique, c'est-à-dire en allant du simple au composé. Donc le conseil ne procède pas toujours d'une façon analytique.

2° Le conseil est une recherche de la raison. Or, la raison commence par les premières vérités pour arriver aux dernières, selon l'ordre le plus convenable. Les choses passées ayant la priorité sur les présentes, et celles-ci sur les futures, on devra donc, dans le conseil, aller des choses passées et présentes aux choses futures, ce qui n'est pas selon l'ordre analytique. Donc l'ordre analytique ne s'observe pas dans le conseil.

3° Le conseil n'a pour objet, selon le Philosophe, que les choses qui sont possibles par rapport à nous. Mais nous arrivons à savoir si une chose est ou n'est pas possible pour nous, en examinant ce que nous pouvons ou ne pouvons pas faire. Donc il faut, dans le conseil, commencer par examiner les choses présentes.

Mais le contraire est exprimé dans cette parole du Philosophe,

---

ideo non oportet in omnibus, quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad tertium dicendum, quòd quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura, et ideo opus est consilio; sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

ARTICULUS V.

Utrùm consilium procedat ordine resolutorio.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his quæ à nobis aguntur. Sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium non semper procedit modo resolutorio.

2. Præterea, consilium est inquisitio rationis. Sed ratio à prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem; cum igitur præterita sint priora præsentibus, et præsentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum à præsentibus et præteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Præterea, consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia, ut dicitur in III. *Eth.* Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii à præsentibus incipere oportet.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in

earum enim rationes definitæ sunt, exceptis paucis quæ conjectura continentur; putà medicinalis, exercitatoria (γυμναςικη) *et gubernatoria, etc. Negotiativam* Aristoteles addit.

Ethicor., lib. III : « Celui qui prend conseil cherche et résout (1). »

(CONCLUSION. — Le conseil commençant par considérer la fin qui, la première dans l'intention, dans l'exécution est la dernière, on dit avec raison qu'il procède suivant un ordre analytique.)

Dans toute recherche il faut partir d'un principe : si ce principe a la priorité dans l'ordre des réalités, comme dans celui de la conoissance, la marche est plutôt synthétique qu'analytique, car, descendre des causes aux effets, c'est suivre un ordre synthétique, les causes étant plus simples que leurs effets. Mais si un principe n'a pas la priorité dans la réalité, quoiqu'il l'ait dans la connoissance, la marche devient analytique; car alors, nous ramenons des effets évidents à leurs causes véritables. Or, le principe dans le conseil, c'est la fin qui, étant la première dans l'intention, est cependant la dernière dans la réalité. Voilà pourquoi la recherche du conseil doit être analytique, et commencer par la chose à venir, objet de l'intention, afin d'arriver à ce que l'on doit faire présentement.

Je réponds aux arguments : 1° Le conseil a pour objet les opérations; mais la raison des opérations se prend dans la fin : c'est pourquoi l'ordre que suit le raisonnement qui a pour objet les opérations, est l'inverse de celui qui est suivi dans leur exécution.

2° La raison commence par ce qui a la priorité dans l'ordre de la connoissance, mais non pas toujours par ce qui a la priorité dans l'ordre du temps.

3° Nous ne considérerions pas si ce qu'il faut faire pour atteindre la fin est possible, s'il n'étoit apte à nous faire atteindre la fin. C'est pourquoi, avant que d'examiner s'il est possible, il faut examiner s'il est apte à faire atteindre la fin.

(1) Par cette dernière expression, le Philosophe entend que la raison procède d'une manière résolutive ou analytique. La philosophie ne reconnoît que deux méthodes, celle d'induction et celle de déduction, la synthèse et l'analyse. La première remonte des effets aux

---

III. *Ethic.*, quòd « ille, qui consiliatur, videtur quærere et resolvere. »

(CONCLUSIO. — Cum à fine qui prior est in intentione et posterior in executione, consilium incipiat, rectè dicitur ordine resolutorio procedere.)

Respondeo dicendum, quòd in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio; quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in *esse*, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim à causis in effectus, est processus compositivus, nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in *esse*, est processus resolutorius; utpote, cum de effectibus manifestis judicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in *esse*; et secundùm hoc oportet quòd inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd consilium est de operationibus; sed ratio operationum accipitur ex fine : et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quòd ratio incipit ab eo quod est prius secundùm rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quòd de eo quod est agendum propter finem, non quæreremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini; et ideo prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

ARTICLE VI.

Le conseil procède-t-il indéfiniment?

Il paroît que la recherche, dans le conseil, procède indéfiniment. 1° Le conseil est une recherche qui a pour objet les choses particulières sur lesquelles s'exerce l'opération. Or, les choses particulières sont en nombre infini. Donc cette recherche sera aussi infinie.

2° La recherche du conseil doit considérer non-seulement ce qu'il faut faire, mais aussi la manière de faire disparoître les obstacles. Or, chaque action humaine est soumise à une infinité d'obstacles, dont chacun peut être levé par la raison. Donc il faudra indéfiniment chercher quels sont les obstacles à enlever.

3° Les recherches de la science démonstrative ne sont pas indéfinies, parce qu'on arrive à des principes évidents par eux-mêmes, et qui produisent une certitude absolue. Or, cette certitude ne peut être fournie par les contingents particuliers qui sont variables et incertains. Donc la recherche, dans le conseil, est indéfinie.

Mais, au contraire, nul être ne se meut vers un terme qu'il lui *est impossible* d'atteindre, *De cœlo*, I. Or, il est impossible d'épuiser l'infini. Donc, si la recherche, dans le conseil, étoit infinie, personne ne commenceroit à prendre conseil, ce qui est évidemment faux.

(Conclusion. — La recherche, dans le conseil, n'est infinie qu'en puissance; en acte, elle est limitée, tant du côté de son principe que du côté de son terme.)

La recherche, dans le conseil, aboutit à un double terme, lequel vient

principes, et la seconde pose, au contraire, un principe général, pour arriver ensuite aux conséquences particulières. On sait que cette dernière étoit la méthode d'Aristote; on ne sera pas étonné qu'elle soit adoptée par saint Thomas.

ARTICULUS VI.

Utrùm consilium procedat in infinitum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Præterea, sub inquisitione consilii cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quælibet humana actio potest infinitè impediri, et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

3. Præterea, inquisitio scientiæ demonstrativæ non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed contra : nullus movetur ad id ad quod impossibile est quòd perveniat, ut dicitur in I. *De cœlo* (1). Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet; quod patet esse falsum.

(Conclusio. — Non est inquisitio consilii in infinitum procedens, nisi in potentia; actu enim terminata est tam ex parte principii, quàm termini inquisitionis.)

Respondeo dicendum, quòd inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex

(1) Et quidem text. 58, sic expressè : *Impossibile est illuc ferri quò nullum quod mo-[illegible]r vel fertur, pervenire potest;* ut videre est circa finem.

et du côte de son principe, et du côté de son objet. Dans le conseil, on remarque deux sortes de principes : l'un, propre aux choses qui peuvent être l'objet de l'opération; ce principe est la fin, qui n'est pas l'objet du conseil, c'est un principe que le conseil présuppose (1). L'autre principe est pris dans un autre genre : ainsi, dans les sciences démonstratives, l'une suppose certaines vérités dont elle ne traite pas, et qui sont établies dans un eautre. Ces principes, que la recherche du conseil suppose, consistent dans les vérités que nous transmettent les sens, telle que, par exemple, la réalité de ce pain ou de ce fer; et toutes les vérités universelles que renferment les sciences, soit spéculatives, soit pratiques; par exemple, la défense que Dieu fait de se livrer à l'impureté, ou bien l'impossibilité dans laquelle est l'homme de vivre, s'il ne prend une nourriture convenable. Le conseil ne s'occupe pas de ces choses. Le terme de la recherche consiste dans ce que nous avons le pouvoir de faire immédiatement. Or, de même que la fin joue le rôle de principe, ce qui est fait en vue de la fin joue le rôle de conclusion. Par suite, la chose qui se présente actuellement à faire, joue le rôle de la conclusion dernière à laquelle la recherche vient à aboutir. Du reste, rien n'empêche que le conseil ne soit infini en puissance, en tant qu'il peut faire porter ses recherches sur une infinité d'objets.

Je réponds aux arguments : 1° Les objets particuliers sont infinis en puissance, et non pas en acte (2).

2° Quoique l'action de l'homme puisse toujours rencontrer des obstacles,

(1) Voilà une pensée qui reparoît constamment dans ces thèses, sur les divers actes de la volonté. Ce que les premiers principes, les axiômes fondamentaux, dans les sciences spéculatives, sont aux vérités particulières, l'idée de la dernière fin l'est aux actes que l'homme peut accomplir. Cette idée de la fin dernière est donc comme le flambeau qui préside à toutes les délibérations et à toutes les actions humaines. Dans l'ordre du raisonnement, c'est le point de départ unique et immuable; dans l'ordre des faits, c'est le terme où tout doit aboutir. Voulons-nous juger sainement un acte quelconque, rapprochons-le de ce flambeau. En morale, rien de plus simple ni de plus lumineux qu'un semblable principe.

(2) Car la puissance dont on entend parler ici, ne peut jamais être réduite en acte, contrairement au sens que l'on donne le plus souvent à ce premier mot. Il en est des objets

parte principii et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium : unum proprium ex ipso genere operabilium; et hoc est finis de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est. Aliud, quasi ex alio genere assumptum, sicut et in sententiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Hujusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilii supponuntur, sunt quæcunque sunt per sensum accepta, utpote quòd hoc sit panis vel ferrum; et quæcunque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita : sicut quòd mœchari est à Deo prohibitum, et quòd homo non potest vivere nisi nutriatur nutrimento convenienti; et de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra, ut faciamus; sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primò agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur. Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundùm quòd in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd singularia non sunt infinita actu, sed in potentia.

Ad secundum dicendum, quòd licèt humana actio possit impediri, non tamen semper habet

elle n'en rencontre pas toujours: par suite, il n'est pas nécessaire de chercher toujours à les faire disparoître.

3° Les contingents particuliers peuvent fournir une certitude, sinon absolue, au moins momentanée, en tant qu'ils sont l'objet de l'opération. Ainsi, il n'est pas nécessaire que Socrate soit assis, mais cela posé, il est nécessaire qu'il le soit; et cela peut être connu d'une manière certaine.

QUESTION XV.

De l'acte de la volonté nommé consentement.

Il faut ensuite examiner le consentement.

Quatre questions se présentent. 1° Le consentement apppartient-il à la puissance appétitive ou à l'appréhensive? 2° Convient-il aux animaux? 3° A-t-il pour objet la fin, ou les choses qui mènent à la fin? 4° Le consentement à unacte appartient-il seulement à la partie supérieure de l'ame?

ARTICLE I.

Le consentement est-il un acte de la puissance appétitive ou de l'appréhensive?

Il paroît que le consentement n'appartient qu'à la puissance appréhensive. 1° Saint Augustin, *De Trinit.*, XII, 12, attribue le consentement

particuliers comme des nombres, qui sont infinis en puissance, et ne le sont jamais en acte, parce qu'on peut toujours ajouter à un nombre quelconque.

---

impedimentum paratum : et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quòd in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium; sed eum sedere dum sedet, est necessarium : et hoc per certitudinem accipi potest.

QUÆSTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis, respectu eorum quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de consensu.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis. 2° Utrùm conveniat brutis animalibus. 3° Utrùm sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem. 4° Utrùm consensus in actum pertineat solùm ad superiorem animæ partem.

ARTICULUS I.

Utrùm consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd consentire pertineat solùm ad partem animæ apprehensivam. Augustinus enim, XII. *De Trin.*

(1) De his etiam infrà, qu. 74. art. 7, ad 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 29, art. 1.

à la raison supérieure. Or, la raison désigne la puissance appréhensive. Donc le consentement appartient à cette puissance.

2° Le mot consentir signifie *sentir avec* (1). Or, l'action de sentir appartient à la puissance appréhensive. Donc celle de consentir aussi.

3° Le consentement, comme l'assentiment, indique l'application de l'intelligence à un objet. Or, l'assentiment appartient à l'intelligence, qui est une puissance appréhensive. Donc le consentement aussi.

Mais saint Damascène dit, au contraire : « Si quelqu'un juge et n'aime pas, on ne peut pas dire qu'il sent ou consent. » Or, aimer est un acte de la puissance appétitive. Donc le consentement aussi.

(CONCLUSION.—Le mot consentir signifiant sentir en même temps, et emportant ainsi dans son idée celle d'une certaine union avec l'objet auquel on consent, le consentement appartient moins proprement à la puissance appréhensive qu'à l'appétitive, dont le propre est tendre vers un objet.)

Le consentement désigne l'application du sens à un objet. Or, le propre du sens, c'est de connoître les objets présents; l'imagination saisit les images corporelles, même en l'absence des corps qu'elles représentent; et l'intelligence saisit les idées universelles, que les êtres particuliers lui soient présents ou non. L'acte de la puissance appétitive consistant dans une inclination vers une chose en vertu d'une certaine ressemblance, l'application de cette puissance à une chose reçoit le nom de sentiment,

(1) Le mot latin *sentire* exprime un acte de l'intelligence. On ne peut pas dire qu'il ait entièrement perdu sa signification en passant dans notre langue; mais on peut dire que cette signification a été singulièrement modifiée. Il y a encore quelque chose d'intellectuel dans le verbe françois *sentir;* ainsi dans cette phrase : je sens que vous avez raison. Le plus souvent, toutefois, il exprime un sentiment ou même une sensation, plutôt qu'une idée. De là vient une des plus grandes difficultés dans la traduction d'un auteur aussi rigoureux et aussi précis que saint Thomas.

(cap. 12), consensum attribuit superiori rationi. Sed *ratio* nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Præterea, consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivæ potentiæ. Ergo et consentire.

3. Præterea, sicut *assentire* dicit applicationem intellectûs ad aliquid, ita et *consentire.* Sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in II. lib. (cap. 22, ubi suprà), quòd « si aliquis judicet et non diligat, non est sententia (1), » id est consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

(CONCLUSIO. — Cùm consentire sit simul sentire, atque ita quamdam conjunctionem importet ad id cui consentitur, magis propriè actus dici debet appetitivæ virtutis, cujus est in aliud tendere, quàm apprehensivæ.)

Respondeo dicendum, quòd consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quòd cognoscitivus est rerum præsentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum quas potest apprehendere indifferenter, et præsentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundùm quamdam similitudinem; hinc est quòd ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundùm quam ei inhæret, accipit nomen *sensus;* quasi experien-

(1) Ex græco γνώμη, quod non solùm speculativam sententiam vel mentis enuntiationem circa dogmata quædam significat, sed et practicam quæ refertur ad actum producendum; et hæc non distinguitur à consensu, ac per consensum reddi potest.

en tant qu'elle adhère à cette chose et qu'elle l'expérimente, en quelque sorte, par la complaisance qu'elle y prend. De là cette parole du Sage, *Sap.*, I, 1 : « Ayez du Seigneur des sentiments dignes de sa bonté. » On voit donc par là que le consentement est un acte de la puissance appétitive.

Je réponds aux arguments : 1° La volonté, comme nous l'avons dit souvent, réside dans la raison. Saint Augustin, attribuant donc le consentement à la raison, considère celle-ci comme renfermant la volonté.

2° Sentir, dans son sens propre, est un acte de la puissance appréhensive ; mais l'expérience qui l'accompagne, le soumet, ainsi qu'on l'a dit, à la puissance appétitive.

3° L'assentiment, désignant un acte par lequel le sentiment se porte vers un objet, implique une certaine distance qui le sépare de cet objet. Mais le consentement, par la force même de l'expression, implique une certaine union avec son objet. C'est pourquoi le consentement appartient plus proprement à la volonté, qui a pour acte propre de tendre vers un objet. Mais l'assentiment est plus proprement un acte de l'intelligence, qui, au lieu de se porter vers les objets, subit plutôt leur action, comme on l'a dit dans la première partie. Quelquefois, cependant, le consentement et l'assentiment se prennent l'un pour l'autre. On peut encore dire que l'intelligence donne l'assentiment, en tant qu'elle est mûe par la volonté.

ARTICLE II.

Le consentement convient-il aux animaux?

Il paroît que le consentement convient aux animaux. 1° Le consentement emporte l'idée d'une détermination de l'appétit à un objet. Or, les appétits des animaux sont déterminés à un objet. Donc ils sont capables de consentir.

---

tiam quamdam sumens de re cui inhæret, in quantum complacet sibi in ea. Unde *Sap.*, I, dicitur : « Sentite de Domino in bonitate. » Et secundùm hoc *consentire* est actus appetitivæ virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur in III. *De anima*, voluntas in ratione consistit. Unde cùm Augustinus attribuit consensum rationi, accipit *rationem* secundùm quòd in ea concluditur voluntas.

Ad secundum dicendum, quòd *sentire* propriè dictum ad apprehensivam potentiam pertinet; sed secundùm similitudinem cujusdam experientiæ pertinet ad appetitivam, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd *assentire* est quasi *ad aliud sentire*, et sic importat quamdam distantiam ad id cui assentitur; sed *consentire* est *simul sentire*, et sic importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis propriè dicitur consentire; intellectus autem, cujus operatio non est secundùm motum ad rem, sed potiùs è converso, ut in primo dictum est (seu I. part., qu. 27, art. 4, et qu. 59, art. 2), magis propriè dicitur assentire, quamvis unum pro alio poni soleat. Potest etiam dici, quòd intellectus assentit, in quantum à voluntate movetur.

ARTICULUS II.

Utrùm consensus conveniat brutis animalibus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitûs ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2° En écartant une chose qui a la priorité (1) sur d'autres, on écarte celles-ci. Or, le consentement précède l'exécution de l'acte. Donc, si le consentement ne convenoit pas aux animaux, ils n'exécuteroient aucun acte; ce qui est évidemment faux.

3° Les hommes consentent quelquefois à une action, parce que la passion les pousse; par exemple, la concupiscence, ou la colère. Or, les animaux agissent aussi par passion. Donc ils sont capables de consentement.

Mais, au contraire, saint Damascène dit : « Après avoir jugé, l'homme dispose et aime ce dont il a jugé par le conseil; et cela s'appelle sentiment ou consentement. » Or, le conseil ne convient pas aux animaux. Donc le consentement ne leur convient pas non plus.

(Conclusion. — La puissance appétitive, dans les animaux, ne s'appliquant nullement elle-même à l'action, le consentement ne peut leur convenir en aucune manière.)

Le consentement, à proprement parler, n'est pas dans les animaux. La raison en est qu'il emporte avec lui une application active du mouvement appétitif à une action à faire. Or, à celui-là seul, il appartient d'appliquer le mouvement appétitif à une action, à qui ce mouvement est soumis : ainsi, un bâton peut bien toucher une pierre; mais celui-là seul peut mettre le bâton en contact avec la pierre, qui a le pouvoir de mettre le bâton en mouvement. Or, les animaux n'ont pas en leur pouvoir le mouvement appétitif, qui, en eux, dépend d'un instinct naturel. Par suite, on trouve bien l'appétit dans l'animal; mais on ne voit pas qu'il l'applique de lui-même à un objet. C'est pourquoi on ne lui attribue pas le consentement, et l'on ne peut l'attribuer qu'à un être raisonnable,

(1) Priorité comme cause, bien entendu. C'est l'unique sens qu'on puisse donner ici à ce mot; il n'y auroit pas autrement d'objection. C'est l'axiôme : Otez la cause, et vous ôtez l'effet.

2. Præterea, remoto priori removetur posterius. Sed consensus præcedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio, quod patet esse falsum.

3. Præterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, putà concupiscentia vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (lib. II, ubi suprà), quòd « post judicium homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est, quod vocatur sententia, » id est consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

(Conclusio. — Cùm nulla sit in brutis animalibus appetitivi motus applicatio ad quippiam agendum, impossibile est illis consensum aliquem convenire.)

Respondeo dicendum, quòd consensus, propriè loquendo, non est in brutis animalibus : cujus ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est appetitivus motus : sicut tangere lapidem convenit quidem baculo, sed applicare baculum ad tactum lapidis, est ejus qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum, sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ. Unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid; et propter hoc non propriè dicitur consentire, sed solùm rationalis natura, quæ habet in potestate sua appe-

lequel a en son pouvoir le mouvement appétitif, et peut l'appliquer, ou non, à tel ou tel objet.

Je réponds aux arguments : 1° On trouve dans les animaux l'appétit déterminé à un objet, mais seulement d'une manière passive. Or, le consentement implique une détermination non-seulement passive, mais encore et surtout active.

2° En éloignant une chose qui a la priorité sur d'autres, on éloigne celles-ci, sans doute, quand elles dépendent uniquement de la première. Mais si plusieurs causes peuvent séparément entraîner une même chose, en éloignant une de celles-là on n'éloignera pas celle-ci : si, par exemple, le chaud et le froid peuvent durcir un objet (les briques durcissent au feu, le froid durcit l'eau et la congèle); l'absence du feu ne pourra faire que tel objet ne durcisse. Or, l'exécution de l'acte peut découler, non-seulement du consentement, mais encore de l'impétuosité de l'appétit, tel qu'il est chez les animaux.

3° Les hommes qui sont poussés par la passion peuvent ne pas suivre le mouvement qu'elle leur imprime, ce que ne peuvent faire les animaux : par suite il n'y a pas parité.

ARTICLE III.

Le consentement porte-t-il sur la fin ou sur les choses qui mènent à la fin?

Il paroît que le consentement porte sur la fin. 1° Un acte a pour objet une chose à laquelle d'autres sont subordonnées, plutôt que ces dernières. Or, nous consentons aux choses qui mènent à la fin en vue de la fin elle-même. Donc le consentement porte plutôt sur la fin.

2° L'action de l'homme vertueux, comme l'action de l'homme vicieux, est sa fin. Or le vicieux consent à l'acte qui lui est propre. Donc le consentement peut porter sur la fin.

---

titivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad aliud.

Ad primum ergo dicendum, quòd in brutis animalibus invenitur determinatio appetitûs in aliquid passivè tantùm; consensus verò importat determinationem appetitûs non solùm passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum, quòd remoto priori, removetur posterius, quod propriè ex eo tantùm sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto : sicut si induratio possit fieri et à calido et frigido (nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore), non oportet quòd remoto calore removeatur induratio. Executio autem operis non solùm sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quòd homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia : unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrùm consensus sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd consensus sit de fine. Quia « propter quod unumquodque, et illud magis » (lib. I. *Poster.*, text. 5). Sed his quæ sunt ad finem, consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Præterea, actio intemperati est finis ejus, sicut et actio virtuosi est finis ejus. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

3° Le désir des choses qui mènent à la fin constitue l'élection, comme on l'a vu plus haut. Donc, si le consentement n'avoit pour objet que les choses qui mènent à la fin, il se confondroit avec l'élection, ce qui est faux, puisque saint Damascène dit que l'affection par lui nommée sentence, est suivie de l'élection. Donc le consentement ne porte pas seulement sur les choses qui mènent à la fin.

Mais saint Damascène lui-même dit, au contraire, comme nous l'avons vu, qu'il y a « sentiment ou sentence, lorsque l'homme dispose et aime ce que le conseil a décidé. » Or, le conseil ne porte que sur les choses qui mènent à la fin. Donc le consentement aussi (1).

(Conclusion.—Le consentement, à proprement parler, n'étant que l'application du mouvement appétitif à ce que le conseil a décidé, et le conseil ne portant que sur les choses qui mènent à la fin; le consentement ne porte lui aussi, proprement, que sur les choses qui mènent à la fin.)

Le consentement désigne l'application du mouvement appétitif à un objet qui, par avance, est au pouvoir du sujet. Mais dans l'ordre des choses pratiques, il faut d'abord avoir égard à l'appréhension de la fin, puis à l'appétit des choses qui mènent à la fin. Or, l'appétit tend naturellement vers la dernière fin : par suite, l'application du mouvement appétitif à la fin est moins un consentement, qu'une simple volonté. Les choses subordonnées à la dernière fin, par cela qu'elles se rapportent à cette fin, sont l'objet du conseil, et le consentement peut porter sur elles, en tant qu'on applique le mouvement appétitif à ce que le conseil a décidé. Le mouvement appétitif vers la fin ne s'applique pas au conseil, c'est celui-ci qui s'applique au mouvement; car le conseil présup-

(1) Le consentement est un acte préalablement délibéré et par là même libre, tout comme l'élection. On verra même tout à l'heure qu'il ne se distingue souvent de l'élection que par une abstraction de l'esprit. Il est donc évident que le consentement ainsi compris ne sauroit s'appliquer à la fin dernière, puisque celle-ci s'impose à nous d'une manière naturelle et nécessaire.

3. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, ut suprà dictum est (qu. 13, art. 3). Si igitur consensus esset solùm de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur; quod patet esse falsum per Damascenum (ubi suprà), qui dicit quòd post affectionem, quam vocaverat sententiam, fit electio. Non ergo consensus est solùm de his quæ sunt ad finem.

Sed contra est, quod Damascenus ibidem dicit, quòd « sensus (sive sententia) est quando homo disponit et amat, quod ex consilio judicatum est. » Sed consilium non est nisi de his quæ sunt ad finem. Ergo nec consensus.

(Conclusio. — Cùm consensus propriè loquendo non sit nisi applicatio motus appetitivi ad id quod ex consilio judicatum est, et consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, constat consensum etiam propriè non esse nisi de his quæ sunt ad finem.)

Respondeo dicendum, quòd *consensus* nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primò quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem; appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter. Unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum, non habet rationem consensûs, sed simplicis voluntatis. Quæ autem sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de eis consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio judicatum est. Motus verò appetitivus in finem, non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi; quia consilium præsupponit appe-

pose l'appétit de la fin, tandis que l'appétit des choses qui mènent à la fin présuppose la décision du conseil. C'est pourquoi l'application du mouvement appétitif à la décision du conseil forme proprement le consentement. Et comme le conseil ne porte que sur les choses qui mènent à la fin, sur ces choses seules doit également porter le consentement.

Je réponds aux arguments : 1° De même que les conclusions nous sont connues à l'aide des principes dont nous avons, non pas la science, mais l'intelligence, ce qui est bien supérieur ; de même nous consentons aux choses qui mènent à la fin, à cause de la fin qui est l'objet, non du consentement, mais d'un acte bien supérieur, à savoir, la volonté même.

2° Le vicieux se propose pour fin de son acte la délectation qu'il y éprouvera ; et c'est ce qu'il se propose, plutôt que l'acte auquel il consent.

3° L'élection ajoute au consentement une relation vis-à-vis de l'objet auquel on en préfère un autre. C'est pourquoi, l'élection a encore lieu après le consentement ; car, il peut arriver qu'on trouve, dans le conseil, plusieurs choses qui mènent également à une fin, et qui plaisant chacune à l'intelligence, sont chacune l'objet du consentement ; mais parmi ces choses nous en prenons une au moyen de l'élection. S'il arrive qu'on ne trouve qu'une seule chose pour atteindre la fin, le consentement et l'élection ne diffèrent entre eux que d'une distinction de raison : le consentement considérant l'acte en tant qu'il convient à l'intelligence ; l'élection le considérant en tant qu'il est préféré à d'autres qui ne conviennent pas.

ARTICLE IV.

Le consentement donné à un acte appartient-il seulement à la partie supérieure de l'ame?

Il paroît que le consentement donné à l'acte n'appartient pas toujours à la raison supérieure. 1° La délectation suit et complète l'opération,

---

titum finis; sed appetitus eorum quæ sunt ad finem, præsupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii propriè est consensus. Unde cùm consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, consensus, propriè loquendo, non est nisi de his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus; ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem; cujus tamen non est consensus, sed quod majus est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum, quòd intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quàm in ipsam operationem.

Ad tertium dicendum, quòd electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid præeligitur : et ideo post consensum adhuc remanet electio, potest enim contingere quòd per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quolibet eorum consentitur; sed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placet, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantùm : ut consensus dicatur secundùm quod placet ad agendum, electio autem, secundùm quod præferur his quæ non placent.

ARTICULUS IV.

Utrùm consensus in actum pertineat solùm ad superiorem animæ partem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd consensus ad agendum non semper pertineat

« comme la beauté le fait à l'égard de la jeunesse, » *Ethic.*, X; or, d'après saint Augustin, *De Trinit.*, XII, le consentement que l'on donne à la délectation appartient à la raison inférieure. Donc le consentement à l'acte n'appartient pas seulement à la raison supérieure.

2° L'action à laquelle nous consentons est dite volontaire. Or, plusieurs puissances peuvent produire des actions volontaires. Donc le consentement à un acte n'appartient pas seulement à la raison supérieure.

3° La raison supérieure dirige ses vues et ses soins vers les choses éternelles, comme dit saint Augustin, *De Trinit.*, XII. Or, souvent l'homme donne le consentement à un acte pour des raisons temporelles, quelquefois même poussé par quelque passion de l'âme. Donc le consentement donné à l'acte n'appartient pas seulement à la raison supérieure.

Mais le même saint Augustin dit au contraire, *De Trinit.*, XII : « L'âme ne peut décréter efficacement l'accomplissement d'un péché, si l'intention au pouvoir de laquelle il est de mouvoir à son gré les membres, ou d'empêcher leur action, ne cède et ne consent à la mauvaise action. »

(Conclusion. — Le consentement à l'acte étant la sentence définitive touchant les choses à faire, il n'appartient qu'à la partie supérieure de l'ame, c'est-à-dire à la raison considérée comme renfermant la volonté.)

La sentence définitive doit toujours être portée par l'être supérieur qui a le pouvoir de juger les autres; et tant que la question proposée n'est pas encore jugée, la sentence définitive n'est pas portée. Or, il est évident que la raison est la puissance supérieure à laquelle il appartient de juger toutes les autres; car c'est la raison qui juge même des choses sensibles. Pour les choses qui regardent les raisons humaines, nous les jugeons à l'aide des raisons divines qui sont du ressort de la raison supérieure (1).

(1) Saint Thomas, dans la partie spéculative de son ouvrage, question 79, article 9, tout en établissant que la raison supérieure et la raison inférieure ne forment pas deux puissances

ad superiorem rationem. Delectatio enim consequitur operationem, et « perficit eam, sicut decor juventutem, » sicut dicitur X. *Ethic.* (cap. 4 vel 6). Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus in XII. *De Trin.* (cap. 12). Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

2. Præterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Præterea, superior ratio intendit æternis inspiciendis et consulendis, ut Augustinus dicit in XII. *De Trin.* (cap. 7). Sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes æternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones. Non ergo *consentire in actum* pertinet ad solum superiorem rationem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XII. *De Trin.* (cap. 12) : « Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat et serviat. »

(Conclusio. — Consensus in actum cùm sit finalis sententia de agendis, solùm ad superiorem animæ partem, rationem scilicet, secundùm quòd in ea voluntas includitur, pertinet.)

Respondeo dicendum, quòd finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis judicare; quamdiu enim judicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quòd superior ratio est, quæ habet de omnibus judicare, quia de sensibilibus per rationem judicamus. De his verò quæ ad rationes humanas pertinent, judicamus secundùm rationes divinas, quæ pertinent ad rationem superiorem.

C'est pourquoi tant qu'on ignore si l'on résiste ou non, d'après les raisons divines, aucun jugement de la raison ne peut être considéré comme une sentence définitive. Or, la sentence définitive portée sur les choses qu'il faut faire, n'est autre que le consentement à un acte. Par suite, le consentement appartient à la raison supérieure considérée comme renfermant la volonté, ainsi que nous l'avons déjà dit.

Je réponds aux arguments : 1° Le consentement donné à la *délectation* que procure une action, appartient à la raison supérieure, aussi bien que le consentement donné à cette action elle-même. Mais le *consentement* donné à la délectation que procure une pensée appartient à la raison inférieure, à laquelle il appartient aussi de penser. Cependant *l'action* de penser ou de ne pas penser, considérée comme action, est jugée par la raison supérieure. Il en est de même de la délectation qui *la suit*. Mais considérée comme action se rapportant à une autre, elle appartient à la raison inférieure; car, une chose qui est rapportée à une autre appartient à un art ou à une puissance inférieure, puissance de laquelle dépend aussi la fin. C'est pourquoi l'art, qui a pour objet la fin, *est dit architectonique* ou principal.

2° De ce que les actions sont appelées volontaires à cause *du consentement* que nous leur donnons, il ne s'ensuit pas que ce consentement puisse être donné par chaque puissance; il est donné par la *volonté seule*, d'où elles prennent le nom de volontaires, et cette volonté est renfermée dans la raison, comme nous l'avons dit souvent d'après le Philosophe.

3° Le consentement est attribué à la raison supérieure, non-seulement

différentes, avoit déjà distingué ces deux exercices de la raison, par les rapports de celle-ci avec les choses éternelles et avec les choses temporelles. Il s'étoit inspiré en cela d'une pensée de saint Augustin; et le commentaire qu'il en donne en cet *endroit est aussi remarquable* qu'instructif.

Et ideo quamdiu incertum est an secundùm rationes divinas resistatur, vel non, nullum judicium rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum : et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundùm tamen quòd in ratione voluntas includitur, sicut suprà dictum est (art. 1, ad 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipso, quod est *cogitare* vel *non cogitare*, in quantum consideratur ut actio quædam, habet judicium superior ratio; et similiter de delectatione consequente, sed in quantum accipitur ut ad *actionem aliam ordinatum*, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, tanquàm finis ad quem ordinatur : unde ars, quæ est de fine, *architectonica* seu *principalis* vocatur.

Ad secundum dicendum, quòd quia actiones dicuntur voluntariæ, ex hoc quòd eis consentimus, non oportet quòd consensus *sit cujuslibet* potentiæ, sed voluntatis à qua dicitur *voluntarium*, quæ est in ratione (1), sicut dictum est (qu. 6, art. 1 et 2).

Ad tertium dicendum, quòd ratio superior

(1) Vel *in parte rationali* seu *ratiocinativâ*, juxta græcum ἐν λογιστικῷ, ut *habetur III. De anima*, text. 42. Dicitur autem talis non quælibet voluntas absolutè ac simpliciter dicta, sed voluntas dumtaxat deliberans (βούλησις), vel deliberationem consequens, quia ex ratiocinatione sive unius cum alio collatione consequitur. Voluntas enim simplex (θέλησις) ratiocinationem non præsupponit, licèt quamdam cognitionem vel intellectûs actum præsupponat.

parce que c'est d'après les raisons éternelles qu'elle se porte à agir, mais aussi parce que ses actions sont conformes à ces raisons.

QUESTION XVI.

De l'acte de la volonté nommé usage, par rapport aux choses qui mènent à la fin.

Il faut ensuite examiner l'usage.

Quatre questions se présentent : 1° L'usage est-il un acte de la volonté? 2° Convient-il aux animaux? 3° A-il pour objet la fin ou seulement les choses qui mènent à la fin? 4° Qu'est l'usage par rapport à l'élection.

ARTICLE I.

L'usage est-il un acte de la volonté?

Il paroît que l'usage n'est pas un acte de la volonté. 1° Saint Augustin dit, I. *De doctr. christian.*, IV, « l'usage consiste à employer une chose qui se présente pour en obtenir une autre. » Mais rapporter une chose à une autre appartient à la raison, qui seule compare et coordonne. Donc l'usage est un acte de la raison et non de la volonté.

2° Saint Damascène dit : « d'abord l'homme se précipite vers l'opération, et de là l'impétuosité; puis il use, et de là l'usage. » Or l'opération appartient à la puissance qui exécute; et l'acte de la volonté ne suit pas

---

dicitur consentire, non solùm quia secundùm rationes æternas semper movetur ad agendum, sed etiam quia secundùm rationes æternas non dissentit.

QUÆSTIO XVI.

De usu, qui est actus voluntatis, in comparatione eorum quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de usu.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm uti sit actus voluntatis. 2° Utrùm conveniat brutis animalibus. 3° Utrùm sit tantùm eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis. 4° De ordine usus ad electionem.

ARTICULUS I.

Utrùm uti sit actus voluntatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *uti* non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus, I. *De doctr. christ.* (cap. 4), quòd « uti est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum referre. » Sed referre aliquid ad aliud, est rationis, cujus est conferre et ordinare. Ergo uti est actus rationis; non ergo voluntatis.

2. Præterea, Damascenus dicit (lib. II, cap. 22, ut jam suprà), quòd « homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus; deinde utitur, et dicitur usus. » Sed operatio pertinet ad potentiam executivam; actus autem voluntatis non sequitur actum executivæ poten-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 2.

l'acte de cette puissance, puisque l'exécution ne vient qu'en dernier lieu. Donc l'usage n'est pas un acte de la volonté.

3° Saint Augustin dit, *Quæst.*, LXXXIII : « Tout ce qui a été fait, a été fait pour l'usage de l'homme, parce que la raison se sert de tout cela en jugeant des choses qui ont été données à l'homme. » Or, juger des choses que Dieu a créées appartient à la raison spéculative, qui semble tout-à-fait distincte de la volonté, laquelle est le principe des actes humains. Donc l'usage n'est pas un acte de la volonté.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De Trinit.*, X : « L'usage consiste à mettre quelque chose au service de la volonté (1). »

(Conclusion. — Comme il appartient à la volonté d'appliquer toutes les forces, les habitudes de l'âme, ainsi que les organes, à leurs actes spéciaux, l'usage doit lui être principalement et tout d'abord rapporté comme au premier moteur ; puis à la raison en tant qu'elle dirige la volonté ; et aux autres puissances, en dernier lieu, en tant qu'elles exécutent ses ordres.)

L'usage d'une chose emporte l'application de cette chose à une opération. De là, nous appelons usage d'une chose, l'opération à laquelle nous appliquons cette chose : ainsi faire usage du cheval désigne l'action de monter à cheval, et faire usage du bâton désigne l'action de frapper. Or nous appliquons à une opération, et les principes intérieurs, à savoir les puissances de l'âme, et les membres du corps ; par exemple nous appliquons l'intelligence à comprendre, l'œil à voir : puis les choses extérieures ; ainsi nous employons le bâton pour frapper. Mais il est évi-

(1) On se souvient des remarquables paroles que nous avons déjà citées de saint Augustin, concernant la jouissance et l'usage. Il est inutile d'insister ici sur l'accord parfait qui existe entre le grand évêque d'Hippone et le docteur angélique. Des notions et des théories qui ont attiré l'attention de ces deux profonds génies, doivent bien cependant avoir quelque importance. Nous ne comprenons plus, dès-lors, que ces principes fondamentaux sur les actes humains aient été mis de côté par la plupart des théologies élémentaires. Il est un mot dont on se paie trop aisément de nos jours : subtilités scolastiques. Nous craignons bien que ce mot ne serve trop souvent de passe-port ou de prétexte à l'ignorance.

---

tiæ, sed executio est *ultimum*. Ergo usus non est actus voluntatis.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 30) : « Omnia quæ facta sunt, in usum hominis facta sunt, quia omnibus utitur ratio judicando ea quæ hominibus data sunt. » Sed judicare de rebus à Deo creatis, pertinet ad rationem speculativam, quæ omnino separata videtur à voluntate, quæ est principium humanorum actuum. Ergo uti non est actus voluntatis.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in X. *De Trin.* (cap. 11) : « Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis. »

(Conclusio. — Cùm voluntatis sit omnes animæ vires, et habitus, vel organa, ad suos proprios actus applicare, illius primò et principaliter ut primi moventis usus est ; rationis autem ut dirigentis ; cæterarum verò potentiarum ut exequentium.)

Respondeo dicendum, quòd usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem : unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus, et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum ; et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quòd res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per

dent que nous n'appliquons les choses extérieures à une opération qu'à l'aide des principes intérieurs qui sont ou les puissances de l'âme, ou les habitudes de ces puissances, ou les organes, c'est-à-dire les membres du corps. Or, on a montré précédemment que la volonté meut toutes les puissances de l'âme vers leurs actes, ce qui est les appliquer à une opération. D'où il suit évidemment que l'usage appartient d'abord et principalement à la volonté, en tant que premier moteur, puis à la raison, en tant que directrice de la volonté; puis aux autres puissances, en tant qu'elles exécutent les ordres de l'agent principal, à savoir de la volonté, qui les applique à l'action comme de simples instruments, et à laquelle, par suite, on attribue l'action, comme on attribue la construction d'une maison à l'ouvrier qui l'a élevée, et non aux instruments dont il s'est servi. Donc l'usage est évidemment un acte de la volonté.

Je réponds aux arguments : 1° La raison rapporte, à la vérité, une chose à une autre; mais la volonté tend vers ce que la raison a ainsi coordonné : et en ce sens on dit que l'usage consiste à rapporter une chose à une autre.

2° Saint Damascène parle ici de l'usage en tant qu'il est attribué aux puissances exécutives.

3° La raison spéculative est elle-même appliquée par la volonté à l'action de comprendre ou de juger : c'est pourquoi on attribue l'usage à l'intelligence mûe par la volonté, comme on attribue, sous d'autres rapports, aux autres puissances exécutives.

ARTICLE II.

L'usage convient-il aux animaux?

Il paroît que l'usage convient aux animaux. 1° La jouissance est plus noble que l'usage, selon cette parole de saint Augustin, *De Trinit.*, X :

---

principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, ut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Ostensum est autem suprà (qu. 9, art. 1), quòd voluntas est quæ movet potentias animæ ad suos actus, et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quòd *uti* primò et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatem, à qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem propriè non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quòd *uti* propriè est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *ratio* quidem in aliud refert, sed *voluntas* tendit in id quod est in aliud relatum per rationem : et secundùm hoc dicitur quòd *uti* est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum, quòd Damascenus loquitur de usu secundùm quòd pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum, quòd etiam ipsa ratio applicatur ad opus intelligendi vel judicandi, à voluntate : et ideo intellectus speculativus uti dicitur tanquam à voluntate motus, sicut aliæ executivæ potentiæ.

ARTICULUS II.

Utrùm uti conveniat brutis animalibus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd uti conveniat brutis animalibus. Frui enim est

(1) De his etiam suprà, qu. 11, art. 10, ad 4.

« Nous usons des choses rapportées à une autre dont nous voulons jouir. » Or, on a dit plus haut que la jouissance convenoit aux animaux. Donc l'usage leur convient, à plus forte raison.

2° User des membres, c'est les appliquer à l'action. Or, les animaux appliquent leurs membres à certaines actions, car ils se servent des pieds pour marcher, des cornes pour frapper. Donc l'usage convient aux animaux.

Mais saint Augustin dit au contraire, « l'animal qui participe à la raison peut seul user d'une chose. » *Quæst.*, LXXXIII.

(Conclusion. — L'usage ne peut convenir d'aucune manière aux animaux, puisqu'ils sont dépourvus de raison, et ne peuvent rapporter une chose à l'autre.)

Comme on vient de le dire, l'usage consiste dans l'application d'un principe actif à l'action, comme le consentement consiste dans l'application du mouvement appétitif au désir d'un objet. Mais appliquer une chose à une autre n'appartient qu'à celui qui a pouvoir sur cette chose; et, par suite, n'appartient qu'à celui qui sait rapporter une chose à une autre (1), c'est-à-dire, à celui qui est doué de raison. C'est pourquoi le consentement et l'usage sont propres aux animaux raisonnables.

Je réponds aux arguments : 1° La jouissance emporte un mouvement absolu de l'appétit vers son objet; tandis que l'usage emporte le mouvement de l'appétit vers un objet qui est rapporté à un autre. Si donc on compare la jouissance et l'usage dans leurs objets, celle-là sera plus noble que celui-ci; parce que ce qui est désirable en soi est meilleur que ce qui n'est désirable que par rapport à une autre chose. Mais si on les compare dans la force appréhensive qu'ils exigent antécédemment, l'usage

(1) C'est cette relation perçue entre la fin et les moyens, qui fait la supériorité de l'être raisonnable et la moralité de ses actions. C'est là ce qui fait aussi, comme on l'a vu régulièrement à chaque thèse, qu'à lui seul appartiennent l'élection, le consentement et l'usage.

---

nobilius quàm uti, quia ut Augustinus dicit in X. *De Trin.* (cap. 10), « utimur eis quæ ad aliud referimus, quo fruendum est. » Sed frui convenit brutis animalibus, ut suprà dictum est (qu. 11, art. 2). Ergo multo magis convenit eis *uti*.

2. Præterea, applicare membra ad agendum est uti membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit *uti*.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 30, art., ut suprà) : « Uti aliquâ re non potest nisi animal quod rationis est particeps. »

(Conclusio. — Nullus usus brutis animalibus, cum ratione careant, et unum ad alterum referre nesciant, competere potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), *uti* est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut *consentire* est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est (qu. 15, art. 1, 2 et 3). Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus quod habet super illud arbitrium, quod non est nisi ejus qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet : et ideo solum animal rationale et consentit et utitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd *frui* importat absolutum motum appetitus in appetibile, sed *uti* importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur *uti* et *frui* quantum ad objecta, sic *frui* est nobilius quam *uti*; quia id quod est absolutè appetibile, est melius quam id, quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si compa-

est plus noble, parce que la raison seule peut rapporter une chose à une autre, tandis que les sens même peuvent saisir un objet considéré absolument.

2° Les actions qu'exécutent les animaux à l'aide de leurs membres, il les font en vertu d'un instinct naturel, et non avec la connoissance du rapport que ces membres ont avec ces opérations. C'est pourquoi on ne peut pas dire qu'ils appliquent leurs membres à l'action, ni qu'ils usent de ces mêmes membres.

ARTICLE III.

L'usage peut-il avoir pour objet la dernière fin?

Il paroît que l'usage peut avoir pour objet la dernière fin. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, XI : « Celui qui jouit, use. » Or, on jouit de la dernière fin. Donc on en use aussi.

2° Le même Père dit encore : « User est mettre quelque chose au service de la volonté. » Or, la volonté ne se porte vers aucun objet avec autant de force que vers la dernière fin. Donc l'usage peut avoir pour objet la dernière fin.

3° Saint Hilaire dit, *De Trin.*, II : « L'éternité est dans le Père, l'espèce dans l'image, » c'est-à-dire le Fils, « l'usage dans le don, » c'est-à-dire le Saint-Esprit. Or le Saint-Esprit, en tant que Dieu, est la dernière fin. Donc la dernière fin peut être l'objet de l'usage.

Mais le contraire est établi par cette parole de saint Augustin, *Quæst.*, LXXXIII : « Personne n'use bien de Dieu, mais on jouit de lui. » Or, Dieu seul est la dernière fin. Donc la dernière fin n'est pas l'objet de l'usage.

(Conclusion. — L'usage indiquant l'application d'une chose à un autre,

---

rentur quantum ad vim apprehensivam præcedentem, major nobilitas requiritur ex parte usus; quia ordinare aliquid in alterum, est rationis, absolutè autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum, quòd animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes. Unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

ARTICULUS III.

Utrùm usus possit esse etiam ultimi finis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus in XI. *De Trin.* (cap. 11), omnis qui *fruitur, utitur.* Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Præterea, « uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, » ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur à voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Præterea, Hilarius dicit in II. *De Trin.*, quòd « æternitas est in Patre, species in imagine, *id est in Filio,* usus in munere, *id est in Spiritu sancto.* » Sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæst.* : « Deo nullus rectè utitur, sed fruitur (1). » Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

(Conclusio. — Quoniam usus applicationem alicujus ad aliud denotat, ipse tantummodo

(1) Sive aliter et pleniùs : *Perfecta hominis ratio quæ* virtus *vocatur, utitur primo seipsâ ad intelligendum Deum, ut eo fruatur à quo etiam facta est. Utitur autem cæteris rationalibus animantibus ad societatem, irrationalibus ad eminentiam. Vitam etiam suam ad id*

n'a pour objet que les choses qui mènent à la fin, et non la dernière fin elle-même.)

L'usage, comme on l'a dit, emporte l'application d'un objet à un autre. Mais un objet qui est appliqué à un autre n'a que la qualité d'une chose qui mène à la fin. On n'use donc que des choses qui mènent à la fin. C'est pourquoi les choses propres à obtenir la fin sont appelées utiles, et l'utilité elle-même reçoit quelquefois le nom d'usage. Mais il faut considérer que la dernière fin peut s'entendre en deux sens, en un sens relatif et en un sens absolu. La fin désigne, comme nous l'avons dit plus haut, tantôt la chose elle-même, tantôt la possession de cette chose ; ainsi la fin de l'avare est, ou l'argent lui-même, ou la possession de cet argent. Il est évident, qu'absolument parlant, la dernière fin est la chose elle-même; car la possession de l'argent n'est bonne que parce que l'argent est un bien. Mais par rapport à l'avare, la dernière fin est la possession de l'argent, car il ne le recherche que pour le posséder. Donc, à proprement et absolument parler, l'homme jouit de l'argent en tant qu'il met en lui sa dernière fin, et il en use en tant qu'il n'a égard qu'à l'utilité de cette possession.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin prend l'usage dans un sens général, en tant qu'il emporte un rapport de la fin avec la jouissance que l'on attend toujours de la fin acquise.

2° L'on met une chose au service de la volonté, afin que la volonté se repose en elle : en ce sens, le repos que l'on prend dans la fin et qui constitue la jouissance, peut être regardé comme l'usage de la fin. Ce qui est rapporté à la fin n'est pas seulement mis au service de la volonté à cause

---

eorum est quæ sunt ad finem, et non ultimi finis.)

Respondeo dicendum, quod *uti*, sicut dictum est (art. 1), importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud se habet in ratione ejus quod est ad finem. Et ideo *uti* semper est ejus quod est ad finem, propter quod et ea quæ sunt ad finem accommodata, utilia dicuntur, et ipsa utilitas interdum *usus* nominatur. Sed considerandum est quòd ultimus finis dicitur dupliciter : uno modo simpliciter; et alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut suprà dictum est (qu. 8, art. 1), dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei vel possessio ejus, sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ, manifestum est quòd, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res; non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ. Sed quoad hunc adeptio pecuniæ est finis ultimus; non enim quæreret pecuniam avarus nisi ut haberet eam. Ergo simpliciter loquendo et propriè pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit, sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem quam aliquis quærit de fine.

Ad secundum dicendum, quòd finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat : unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis; sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus

refert ut fruatur Deo, ita enim beata est. Ergo et ipsâ (nimirum vitâ suâ) *utitur, etc.* Et paulò post : *Judicat autem de omnibus quibus utitur* (*et sensis,* id est sensibilibus ; *et non sensis,* id est intelligibilibus vel spiritualibus). *De solo Deo non judicat, quia secundùm Deum de cæteris judicat, nec eo utitur, sed fruitur; neque enim ad aliquid aliud Deus referendus est, etc.*

;c l'usage que la volonté en peut faire, mais à
un autre objet dans lequel la volonté se repose.
roles de saint Hilaire, signifie le repos que l'on
fin, de la même manière que, dans le langage
.e la fin pour obtenir cette même fin, ainsi qu'on
Augustin, *De Trin.*, VI, dit que « ce Père appelle
n, félicité ou béatitude qui se trouve dans la der-

ARTICLE IV.

L'usage précède-t-il l'élection?

.age précède l'élection. 1° L'élection n'est suivie d'aucun
l'exécution. Or, l'usage appartenant à la volonté même,
.on. Donc il précède l'élection.
ırécède le relatif : d'où ce qui est moins relatif précède ce
tage. Or l'élection emporte deux relations : l'une, de l'objet
. fin ; l'autre, de cet objet avec celui auquel on l'a préféré ;
emporte qu'une seule relation, avec la fin. Donc il précède

ıonté use des autres puissances en tant qu'elle les meut. Or, la
meut elle-même, comme on l'a dit. Donc elle use d'elle-même

voyons en cet endroit que le traité de saint Hilaire, sur la Trinité, étoit connu de
.ustin. Nous y voyons aussi l'autorité dont les écrits du saint évêque de Poitiers
.ıt déjà dans l'Eglise. Autorité qui ne s'explique pas seulement par le mérite intrin-
e ses ouvrages, mais qui tenoit encore au zèle qu'il avoit déployé, aux travaux qu'il
ccomplis, aux persécutions qu'il avoit souffertes pour l'intégrité de la foi.
.ès avoir rendu hommage à son crédit dans l'Eglise, saint Augustin explique et com-
e ses expressions sur la distinction des personnes divines. Et quand il en vient à ce mot
je, appliqué à l'Esprit saint, l'illustre docteur s'exprime de la sorte : « Cette union mysté-
ıse entre le Père et le Fils, entre la substance infinie et sa parfaite image, est la source
. joies inénarrables et de l'éternelle charité. Or, c'est cette délectation réciproque, cette joie
ette suprême béatitude, que le saint auteur a voulu exprimer par le mot *usage*. Mais notre
langue humaine est impuissante à rendre les choses de Dieu. Ce qu'il y a de vrai, c'est que, dans la Trinité, l'Esprit saint est l'amour même et la suavité du Père et du Fils ; c'est que ce même Esprit, dans son amour immense, fait participer toutes les créatures, chacune en proportion de sa capacité, à ses inépuisables trésors de vie et de bonheur. »

---

quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quòd *usus* accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est. Unde Augustinus in VI. *De Trin.*, dicit, quòd « illa delectatio, felicitas, vel beatitudo, *usus* ab eo appellatur. »

ARTICULUS IV.

Utrùm usus præcedat electionem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod usus præcedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur, nisi executio. Sed usus cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem. Ergo præcedit etiam electionem.

2. Præterea, absolutum est ante relatum : ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui præeligitur; usus autem importat solam rationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Præterea, voluntas utitur aliis potentiis in quantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est (qu. 9, art. 3) :

en s'appliquant à l'action. Mais elle fait cela par le consentement. Donc le consentement renferme l'usage. De plus, le consentement, comme on l'a également vu, précède l'élection. Donc l'usage aussi.

Mais saint Damascène dit, au contraire, *De orth. fid.*, II, 22 : « La volonté, après l'élection, se précipite vers l'opération, et l'usage vient ensuite. » Donc il suit l'élection.

(Conclusion. — L'usage suit l'élection si on le considère dans la volonté, en tant qu'elle use des puissances exécutives; il précède l'élection, si on le rapporte à la raison.)

La volonté a un double rapport avec l'objet qu'elle veut. Le premier consiste en ce que cet objet est d'une certaine manière dans le sujet voulant, par la proportion ou l'ordre qui les unit l'un à l'autre. De là vient que les choses qui ont une proportion naturelle avec une fin, sont dites la désirer naturellement. Mais cette possession de la fin est imparfaite. Tout être imparfait tendant à sa perfection, l'appétit naturel, comme le volontaire, tend à posséder cette fin réellement, ce qui constitue la possession parfaite : et en cela consiste le second rapport de la volonté avec l'objet voulu, lequel est non-seulement la fin, mais encore ce qui mène à la fin. Or, la dernière chose qui appartienne au premier rapport que la volonté a avec les objets qui mènent à la fin, est l'élection ; car la proportion de la volonté se complète par cela qu'elle veut complètement ce qui mène à la fin. L'usage, au contraire, appartient au deuxième rapport de la volonté, par lequel elle tend à se mettre en possession de l'objet voulu. D'où l'usage suit évidemment l'élection, si l'on entend par usage l'acte par lequel la volonté se sert des puissances exécutives en leur imprimant le mouvement. Mais la volonté, mouvant d'une certaine façon la raison elle-même et se servant d'elle, l'usage appliqué aux choses qui mènent à la fin, peut

---

ergo etiam utitur seipsa, applicando se ad agendum. Sed hoc facit, cum consentit : ergo in consensu est usus. Sed consensus præcedit electionem, ut dictum est (qu. 15, art. 3 ad 3). Ergo et usus.

Sed contra est, quòd Damascenus dicit (lib. 2, cap. 22, ut supra), quod « voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur. » Ergo usus sequitur electionem.

(Conclusio. — Usus electionem sequitur, si consideretur voluntas ut utitur executivis potentiis ; tamen, si ad rationem conferatur, usus electionem præcedit.)

Respondeo dicendum, quòd voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem secundum quod est quodammodo in volente per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfectè habere ipsum; omne autem imperfectum tendit in perfectionem : et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius, tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfectè habere ipsum. Et hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis respectu ejus quod est ad finem, est electio ; ibi enim completur proportio voluntatis, ut completè velit id quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est, quod usus sequitur electionem, si tamen accipiatur usus secundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea ; potest intelligi usus ejus quod est ad finem,

être entendu en tant que ces choses dépandent de la raison qui les rapporte à la fin; et, dans ce sens, l'usage précède l'élection (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'exécution d'un acte est précédée de l'impulsion par laquelle la volonté fait exécuter cet acte. Or cette impulsion suit l'élection. Par suite, l'usage appartenant à cette impulsion, il est intermédiaire entre l'élection et l'exécution.

2° Ce qui est essentiellement relatif est postérieur à l'absolu; mais ce à quoi on attribue plusieurs relations ne doit pas pour cela être postérieur à l'absolu. Au contraire, plus est grande la priorité d'une cause, plus nombreuses sont les relations qui résultent de ses effets.

3° L'élection précède l'usage si on les rapporte au même objet; mais rien n'empêche que l'usage d'un objet ne précède l'élection d'un autre. Et comme les actes de la volonté se replient sur eux-mêmes, on peut trouver dans chaque acte volontaire le consentement, l'élection et l'usage. Comme si l'on disoit que la volonté consent à choisir et à consentir; qu'elle se sert d'elle-même pour cette élection et ce consentement. Toujours ces actes ont la priorité, en tant qu'ils portent sur un objet antérieur lui-même.

(1) Voici comment un théologien, disciple de saint Thomas, reproduit et commente la pensée du maître : « La volonté a deux sortes de relations avec l'objet voulu : l'une, par laquelle cet objet existe, en quelque sorte, dans la volonté qui l'embrasse en s'y conformant, relation imparfaite, purement d'intention et d'affection; l'autre, par laquelle la volonté se porte effectivement vers cet objet et le saisit, relation parfaite, puisqu'elle repose sur la réalité. A la première appartient l'élection, à la seconde, l'usage. Il y a donc, entre ces deux actes de la volonté, la même différence qui existe entre l'intention et l'exécution; l'un se borne à la pensée, l'autre va droit au fait; l'un se rapporte à l'avenir, l'autre embrasse le présent. » Ajoutons cette simple réflexion : des idées vaguement aperçues se ressemblent aisément et se confondent; vues de près, elles apparoissent avec leurs traits distinctifs et leurs différences caractéristiques. Ce n'est cependant que lorsqu'on les voit ainsi, qu'on est dans la vérité. Les généralités tuent la science; elle vit de précision et de détails. Que penser alors de la science contemporaine....?

---

secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem; et hoc modo usus præcedit electionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsam executionem operis præcedit motio, qua voluntas movet ad exequendum; sequitur autem electionem; et sic cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

Ad secundum dicendum, quòd id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto; sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quòd sit posterius; imo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quòd electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi *consensus*, et *electio*, et *usus;* ut si dicatur quòd voluntas consentit se eligere et consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum; et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

QUESTION XVII.

Des actes commandés par la volonté.

Il faut examiner les actes commandés par la volonté.

A ce sujet, neuf questions se présentent : 1° Le commandement est-il un acte de la volonté ou de la raison ? 2° Le commandement convient-il aux animaux ? 3° Quel rapport existe-t-il entre le commandement et l'usage ? 4° Le commandement et l'acte commandé sont-ils un même acte ou deux actes distincts ? 5° Les actes de la volonté sont-ils commandés ? 6° Les actes de la raison le sont-ils ? 7° Les actes de l'appétit sensitif ? 8° Les actes de l'ame végétative ? 9° Les actes des membres extérieurs ?

ARTICLE I.

Le commandement est-il un acte de la raison ou de la volonté?

Il paroît que le commandement n'est pas un acte de la raison, mais de la volonté. 1° Commander c'est mouvoir un objet; car Avicenne *dit que* le moteur est de quatre espèces, « il perfectionne, dispose, commande ou conseille. » Or, c'est la volonté qui meut toutes les autres puissances de l'ame. Donc le commandement est un acte de la volonté.

2° Si être commandé est le propre de la sujétion, commander semble être le propre de la parfaite liberté. Or, la racine de la liberté est dans la volonté. Donc c'est la volonté qui commande.

3° L'acte suit immédiatement le commandement. Or, l'acte commandé ne suit pas immédiatement l'acte de la raison; car celui qui juge conve-

---

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis à voluntate, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de actibus imperatis à voluntate.

Et circa hoc quæruntur novem : 1° Utrùm imperare sit actus voluntatis vel rationis. 2° Utrùm imperare pertineat ad bruta animalia. 3° De ordine imperii ad usum. 4° Utrùm imperium et actus imperatus sint unus actus vel diversi. 5° Utrùm actus voluntatis imperetur. 6° Utrùm actus rationis. 7° Utrùm actus appetitus sensitivi. 8° Utrùm actus animæ vegetabilis. 9° Utrùm actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS I.

Utrùm imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam; dicit enim Avicenna quòd quadruplex est movens, scilicet « perficiens, disponens, imperans, et consilians. » Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est (qu. 9, art. 1 supra). Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subjectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maximè in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. Præterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus; non enim qui judicat aliquid esse fa-

(1) De his etiam infrà, qu. 60, art. 1; et 2, 2, qu. 83, art. 1 et 10; et qu. 22, de verit., art. 12, ad 4; et *Quodlib.*, IX, art. 12.

nable de faire une action, ne l'exécute pas aussitôt. Donc le commandement n'est pas un acte de la raison, mais de la volonté.

Mais, au contraire, saint Grégoire de Nysse et le Philosophe disent que « l'appétit obéit à la raison. » Donc c'est à la raison de commander.

(CONCLUSION. — Le commandement est essentiellement un acte de la raison, présupposant toutefois un acte de la volonté, à l'aide de laquelle la raison, par le commandement, imprime le mouvement quant à l'exercice de l'acte.)

Commander est un acte de la raison, lequel toutefois présuppose un acte de la volonté. Pour mettre cela dans tout son jour, il faut considérer que les actes de la volonté et de la raison pouvant être l'objet l'un de l'autre, en tant que la raison raisonne touchant un acte volontaire, et que la volonté veut raisonner, il arrive que ces actes peuvent se prévenir réciproquement. Et comme la vertu du premier acte se manifeste encore dans l'acte suivant, il arrive quelquefois que dans un acte de la volonté, il demeure quelque chose de la vertu d'un acte de la raison; et réciproquement, que dans un acte appartenant à la raison il demeure aussi quelque chose de la vertu d'un acte de la volonté. Or, commander est essentiellement un acte de la raison; car celui qui commande en intimant ou en faisant connoître un ordre au sujet commandé, établit un rapport entre l'action de celui-ci et un objet déterminé; et c'est à la raison d'établir un tel rapport. Mais la raison peut intimer ou faire connoître un ordre de deux manières : d'abord absolument, et alors l'indicatif exprime l'intimation; lorsque, par exemple, on dit à quelqu'un : Vous devez faire cela. Quelquefois aussi la raison intime un ordre à quelqu'un en le portant vers l'action à faire; et dans ce cas l'intimation est exprimée par l'impératif; comme lorsqu'on dit à quelqu'un : Faites cela. Or, parmi les puissances de l'ame, celle qui a la qualité de premier mo-

---

ciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed contra est, quòd Gregorius Nyssenus dicit, et etiam Philosophus, quòd « appetitus obedit rationi. » Ergo rationis est imperare.

(CONCLUSIO. — Imperare est actus rationis essentialiter, præsupposito tamen actu voluntatis, cujus virtute ipsa ratio per imperium movet, quoad exercitium actus.)

Respondeo dicendum, quòd imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, et è converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et electione; et è converso, aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum cui imperat ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando : sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter : uno modo absolutè; quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat : *Hoc est tibi faciendum*. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui movendo ipsum ad hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, putà cum alicui dicitur : *Fac hoc*. Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus, est voluntas, ut supra

teur, ainsi qu'on l'a vu, c'est la volonté. Mais le second moteur ne mo-vant qu'en vertu du premier, il suit de là que si la raison meut dans le commandement, c'est par la vertu de la volonté. D'où il résulte que le commandement est un acte de la raison, mais qui présuppose toutefois un acte de la volonté, à l'aide de laquelle la raison, qui commande, meut quant à l'exercice de l'acte (1).

Je réponds aux arguments : 1° Commander n'est pas mouvoir d'une façon quelconque, mais avec une intimation qui détermine l'*objet* de l'acte, ce qui appartient à la raison.

2° La racine de la liberté, c'est la volonté comme sujet; comme cause, c'est la raison; car la volonté ne peut se porter librement vers divers objets, que parce que la raison peut concevoir le bien de diverses manières. C'est pourquoi les philosophes définissent le libre *arbitre*, un jugement libre de la raison; donnant ainsi la raison pour cause de la liberté.

3° Cette objection prouve que le commandement n'appartient pas exclusivement à la raison, mais qu'il y faut joindre une impulsion *de* la volonté.

ARTICLE II.

Le commandement appartient-il aux animaux?

Il paroît que le commandement appartient aux animaux. 1° D'après Avicenne, la force appétitive est celle qui commande le mouvement, et

(1) Plusieurs théologiens, en particulier Suarez et Vasquez, ont prétendu que saint Thomas avoit à tort distingué le commandement du jugement ou conseil. Mais le plus grand nombre ont suivi la doctrine du maître. Ceux-ci définissent le commandement : un acte qui met un agent en rapport avec une action, par une sorte de motion impérative. Ils ajoutent que *le commandement se distingue du conseil ou jugement, comme l'usage se distingue de l'élection* · *le* commandement a trait à l'exécution, tandis que le conseil se borne à la pensée. Il ne suffit pas, en effet, disent-ils, de bien juger; il faut encore que l'acte corresponde, dans toutes les phases de l'exécution, à la rectitude du jugement.

---

dictum est (qu. 19, art. 1). Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum, quod est rationis.

Ad secundum dicendum, quòd radix libertatis est voluntas, sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas liberè potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni : et ideo philosophi diffiniunt liberum arbitrium quod est « liberum de ratione judicium, » quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolutè, sed cum quadam motione, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm imperare pertineat ad animalia bruta.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd imperare conveniat brutis animalibus. Quia,

(1) Hinc ab Anselmo, Dialogo *De casu diaboli*, cap. 1, appellatur voluntas *motor omnium animæ* (id est potentiarum vel facultatum), *et quasi regina in regno animæ*.

la force qui l'accomplit réside dans les muscles et les nerfs. Or, ces deux forces sont dans les animaux. Donc le commandement aussi.

2° Il est de la nature de l'esclave d'être commandé. Or, le corps est par rapport à l'ame ce que l'esclave est par rapport à son maître, *Polit.*, I. Donc l'ame commande au corps, même dans les animaux, puisqu'ils sont composés d'une ame et d'un corps.

3° Par le commandement l'homme se précipite vers une œuvre. Or cette impétuosité, d'après saint Damascène, se trouve dans les animaux. Donc le commandement aussi.

Mais au contraire, le commandement est un acte de la raison. Or la raison n'est pas dans les animaux. Donc le commandement ne leur convient pas.

(Conclusion. — Le commandement étant un acte de la raison, ne peut convenir aux animaux.)

Commander n'est autre chose que rapporter un agent à une action en lui donnant une certaine impulsion. Or, c'est la raison seule qui établit des rapports. Donc il est impossible que les animaux, qui sont dépourvus de raison, jouissent du commandement.

Je réponds aux arguments : 1° La force appétitive est dite commander, en tant qu'elle meut la raison qui commande : mais cela est particulier aux hommes. Dans les animaux, cette force n'est pas proprement impérative, à moins qu'on ne donne à l'impératif le sens de motif ou moteur.

2° Le corps, dans les animaux, est bien, de sa nature, apte à obéir ; mais l'ame n'est pas apte à commander, étant incapable d'établir un seul rapport. C'est pourquoi il n'y a pas en eux de commandant ni de commandé, mais un moteur et un objet mû.

3° La précipitation des animaux est différente de celle des hommes. Les

---

secundum Avicennam, virtus imperans motum est appetitiva ; et virtus exequens motum est in musculis et in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Præterea, de ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam, sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus in I. *Polit.* (cap. 1). Ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima et corpore.

3. Præterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit (ubi supra). Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed contra, imperium est actus rationis, ut dictum est (art. 1). Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

(Conclusio. — Cùm imperare sit actus rationis, impossibile est animalibus brutis convenire.)

Respondeo dicendum, quòd imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad primum ergo dicendum, quòd vis appetitiva dicitur imperare motum, in quantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus ; in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi *imperativum* sumatur largè pro *motivo*.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat ; sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet : et ideo non est ibi ratio *imperantis* et *imperati*, sed solum *moventis* et *moti*.

Ad tertium dicendum, quòd aliter invenitur

hommes se précipitent vers une œuvre par suite de ce que la raison l'a ordonné, et cette impétuosité en eux se confond avec le commandement; la précipitation des brutes vient de l'instinct naturel, en vertu duquel leur appétit, dès qu'il a saisi un objet qui lui convient ou non, se porte aussitôt vers lui ou le fuit; en sorte qu'un autre, et non elles-mêmes, les met en rapport avec une action déterminée. C'est pourquoi, bien qu'il y ait en elles ce que nous nommons précipitation, il n'y a pas de commandement.

ARTICLE III.

L'usage précède-t-il le commandement?

Il paroît que l'usage précède le commandement. 1° Le commandement est un acte de la raison, lequel présuppose un acte de la volonté. Or, l'usage est un acte de la volonté. Donc l'usage précède le commandement.

2° Le commandement est une des choses qui se rapportent à la fin. Or, l'usage a pour objet les choses qui se rapportent à la fin. Donc l'usage précède le commandement.

3° Tout acte d'une puissance mûe par la volonté s'appelle usage, parce que la volonté use des autres puissances, ainsi qu'on l'a dit. Mais le commandement est un acte de la raison, en tant qu'elle est mûe par la volonté. Donc le commandement est une espèce d'usage. Or, le général est avant le particulier. Donc l'usage est avant le commandement.

Mais saint Damascène dit, au contraire, dans le passage cité plus haut: « La précipitation vers l'opération précède l'usage. » Or, cette précipitation a lieu par le commandement. Donc le commandement précède l'usage (1).

(1) On a vu l'affinité qui existe entre l'usage et le commandement; il ne faut donc pas s'étonner si notre saint auteur s'applique à fixer avec autant de précision les rapports et la distinction qu'on doit maintenir à la fois entre ces deux actes.

---

impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii; in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem, vel fugam; unde ordinatur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem : et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

ARTICULUS III.

Utrùm usus præcedat imperium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd usus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis præsupponens actum voluntatis, ut [suprà] dictum est (art. 1). Sed usus est actus voluntatis, ut suprà dictum est (qu. 16, art. 1). Ergo usus præcedit imperium.

2. Præterea, imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur. Eorum autem quæ sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quòd usus sit prius quam imperium.

3. Præterea, omnis actus potentiæ motæ à voluntate *usus* dicitur; quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dictum est (quæst. 16, art. 11). Sed imperium est actus rationis, prout mota est à voluntate, sicut dictum est (qu. 16, art. 1). Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (ubi supra), quod « impetus ad operationem præcedit usum. » Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium præcedit usum.

(CONCLUSION. — Le commandement précède naturellement l'usage de ce commandement même.)

On a vu que l'usage de ce qui mène à la fin, en tant que dépendant de la raison qui le rapporte à la fin, précède l'élection; à plus forte raison le commandement. Mais l'usage de ce qui mène à la fin, en tant que dépendant d'une puissance exécutive, suit le commandement, parce que l'usage accompagne l'acte de la puissance dont on use : ainsi, on n'use du bâton qu'autant qu'on s'en sert pour exécuter quelque chose. Or, le commandement n'accompagne pas l'acte de celui auquel on commande; mais le commandement précède naturellement son exécution, même quelquefois dans l'ordre du temps. Donc l'usage est évidemment postérieur au commandement.

Je réponds aux arguments : 1° Tout acte de la volonté ne précède pas l'acte de la raison, nommé commandement. Mais l'un le précède, à savoir, l'élection; un autre le suit, l'usage. Voici pourquoi : après la détermination du conseil, laquelle est un jugement de la raison, la volonté choisit, et la raison commande ensuite à la puissance qui doit exécuter ce qui a été choisi; et enfin la volonté commence à user, en accomplissant ce que la raison a commandé : quelquefois c'est une volonté étrangère, lorsqu'un homme commande à un autre; quelquefois c'est la volonté de celui même qui commande, lorsqu'il se commande à lui-même.

2° Comme les actes précèdent les puissances, les objets précèdent les actes (1). Or, l'objet de l'usage est ce qui mène à la fin. Donc par cela que le commandement a pour objet la fin, il est plutôt antérieur que postérieur à l'usage.

3° De même que l'acte de la volonté, employant la raison pour com-

(1) Ce que cette proposition pourroit avoir d'étrange, au premier abord, disparoîtra promptement, si l'on rappelle ce que l'auteur a dit à cet égard, dans la première partie de son

(CONCLUSIO. — Prius est naturaliter imperium, quam usus imperii.)

Respondeo dicendum, quod usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit electionem, ut supra dictum est (qu. 16, art. 4) : unde multo magis præcedit imperium. Sed usus ejus quod est ad finem secundum quod subditur potentiæ executivæ, sequitur imperium, eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus quo quis utitur; non enim utitur aliquis baculo antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore : unde manifestum est quod imperium est prius quam usus.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis actus voluntatis præcedit actum rationis, qui est imperium; sed aliquis præcedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus; quia post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit, et post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis, quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri, quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum, quòd sicut actus sunt prævii potentiis, ita objecta actibus. Objectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, præcedit ipsum imperium, ita etiam potest dici

mander, précède ce commandement; de même on peut dire que cet usage de la volonté précède un certain commandement de la raison, parce que les actes de ces puissances se replient mutuellement sur eux-mêmes (1).

ARTICLE IV.

Le commandement et l'acte commandé sont-ils un même acte ou des actes divers?

Il paroît que l'acte commandé n'est pas un même acte avec le commandement. 1° Les puissances diverses ont des actes divers. Or, l'acte commandé appartient à une puissance et le commandement à une autre; car autre est la puissance qui commande, et autre celle qui est commandée. Donc l'acte commandé n'est pas un même acte avec le commandement.

2° Les choses que l'on peut séparer l'une de l'autre sont diverses; car on ne sépare pas une chose d'elle-même. Or quelquefois l'acte commandé est séparé du commandement; quelquefois, en effet, le commandement n'est pas suivi de l'acte commandé. Donc le commandement est un acte différent de l'acte commandé.

3° Deux choses, dont l'une est antérieure à l'autre, sont diverses. Or, le commandement précède naturellement l'acte commandé. Donc ils sont divers.

Mais, au contraire, le Philosophe dit, *Topic.*, III, 2: « Il n'y a qu'une seule chose là où un objet dépend d'un autre. » Or, l'acte commandé dépend du commandement. Donc ils ne forment qu'un seul objet (2).

(Conclusion. — Le commandement et l'acte commandé sont un seul et

ouvrage, quand il a traité des facultés de l'ame. Là il a montré dans quel sens les actes précédoient les puissances, et les objets les actes.

(1) Ce qui veut dire que ces actes peuvent devenir réflexes, et réflexes les uns par rapport aux autres.

(2) Nous avons vu que les actes de la volonté étoient de deux genres, les actes élicites et

---

quòd et istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis; eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

ARTICULUS IV.

Utrùm imperium et actus imperatus sint actus unus, vel diversi.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiæ est actus imperatus, et alterius ipsum imperium; quia alia est potentia quæ imperat, et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Præterea, quæcumque possunt ab invicem separari, sunt diversa, nihil enim separatur à se ipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio, præcedit enim quandoque imperium et non sequitur actus imperatus. Ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

3. Præterea, quæcumque se habent secundùm *prius* et *posterius*, sunt diversa. Sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

Sed contra est, quod Philosophus dicit, quod « ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum. » Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

(Conclusio. — Imperium et actus impe-

(1) De his etiam infrà, qu. 19, art. 3, tum in corp., tum ad 1; ut et III. part., qu. 19, art. 1.

même acte si on les considère comme un tout; ils sont divers s'ils sont considérés comme parties.)

Rien n'empêche que certains objets ne soient un sous un rapport, et multiples sous un autre; bien plus, toute multiciplité, d'après saint Denis, *De div. Nom.*, *cap. ult.*, est ramenée à une certaine unité. Il y a cependant cette différence que, parmi les êtres, les uns sont multiples absolument, et un relativement; pour d'autres, c'est le contraire. Or, ce qu'on dit de l'être s'applique également à l'unité. L'être, en soi, est substance; l'être, sous quelques rapports, est accident ou bien être de raison. C'est pourquoi tous les êtres qui sont un quant à la substance, sont un absolument, et relativement multiples. Ainsi, dans les genres des substances, le tout composé de ses parties, soit intégrantes, soit essentielles, est un en soi; car le tout est être et substance en soi, tandis que les parties sont êtres et substances dans le tout. Mais les choses qui sont diverses quant à la substance, et une seule chose quant à l'accident, sont diverses en elles-mêmes et n'ont qu'une unité relative. Ainsi plusieurs hommes forment un seul peuple, plusieurs pierres un seul monceau, et cette unité est une unité de composition ou d'ordre. Pareillement, plusieurs individus, appartenant à un seul genre ou à une seule espèce, sont en eux-mêmes multiples, et un

les actes commandés : les premiers procèdent immédiatement de la volonté; les seconds sont exercés par l'intermédiaire d'une autre puissance. Or, les actes commandés doivent avoir le caractère de l'unité, aussi bien que les actes élicites. Cette unité résulte de l'unité même de l'être humain.

Les deux substances, qui constituent l'homme, concourent à la plupart de ses actions; à plus forte raison les diverses puissances de l'ame peuvent-elles y concourir; mais l'action est toujours une, parce qu'elle est celle d'un seul être, qui est l'homme. La parole, par exemple, est une action parfaitement une; et cependant elle ne se conçoit pas sans le concours de l'ame et du corps; et, de la part de l'ame, cette action unique exige le concours de plusieurs facultés, comme, de la part du corps, le jeu simultané de plusieurs organes.

On peut bien, par une abstraction de l'esprit, distinguer les éléments divers dont cette action se compose; mais, dans l'individu, dans la réalité concrète, il n'y a qu'une action, il ne peut y en avoir qu'une. Ce raisonnement s'applique à un acte commandé quelconque, et il se trouve d'une rigoureuse vérité. Que notre pensée distingue entre le commandement et l'acte lui-même, la raison le permet; ce qu'elle ne permet pas, c'est de les séparer, puisque ce serait porter atteinte à l'unité même de notre nature.

---

ratus sunt unus et idem actus humanus, sicut quoddam totum, multi autem secundum partes).

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum; quinimo omnia multa sunt secundum aliquid *unum*, ut Dionysius dicit, ult. cap. *De div. Nom.* Est tamen differentia attendenda in hoc, quod quædam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; quædam vero è converso : unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia; sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quæcumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid; sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus, vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter; nam totum est ens et substantia simpliciter, partes vero sunt entia et substantiæ in toto. Quæ vero sunt diversa secundum substantiam et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter et unum secundum quid : sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus, quæ est unitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa,

relativement; car l'unité de genre ou d'espèce est une unité de raison. Or, de même que, dans les choses naturelles, un tout est composé de matière et de forme, comme l'homme l'est d'une ame et d'un corps, et jouit d'une unité naturelle, quoique ses parties soient multiples; de même, dans les actes humains, l'acte d'une puissance inférieure est matière par rapport à l'acte de la puissance supérieure, en tant qu'elle agit par la vertu motrice de celle-ci; et l'acte du premier moteur est forme par rapport à l'acte de l'instrument. D'où il suit que le commandement et l'acte commandé sont un seul et même acte humain, en tant que formant un seul tout; mais, considérés en tant que parties, ils sont distincts et multiples.

Je réponds aux arguments : 1° Si les puissances diverses n'étoient pas rapportées l'une à l'autre, leurs actes seroient divers en eux-mêmes. Mais lorsqu'une puissance meut l'autre, leurs actes sont, d'une certaine manière, un seul et même acte; car l'acte du moteur et celui du mobile sont le même. *Physic.*, III.

2° De ce que le commandement et l'acte commandé peuvent être séparés, il suit qu'ils sont distincts, mais en tant que parties *seulement* : ainsi les parties de l'homme peuvent être séparées, quoiqu'elles soient une seule chose dans le tout.

3° Rien n'empêche que dans les choses distinctes quant aux parties, mais formant une seule chose quant au tout, une partie soit antérieure à l'autre : ainsi l'ame est d'une certaine façon antérieure au corps, et le cœur est antérieur aux autres membres.

---

et secundum quid unum; nam esse unum genere et specie, est esse unum secundum rationem. Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est *unum naturale,* licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam, sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum; sed est secundum partes multa.

Ad primum ergo dicendum, quod si essent potentiæ diversæ ad invicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diversi; sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodam modo unus; nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur in III. *Phys.*

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus; nam partes hominis possunt ab invicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet in his quæ sunt multa partibus et unum toto, unum esse prius alio : sicut anima quodam modo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

ARTICLE V.

L'acte de la volonté est-il commandé?

Il paroît que l'acte de la volonté n'est pas commandé. 1° Saint Augustin, *Confess.*, VIII, dit : « L'esprit commande à l'esprit de vouloir, et l'esprit n'obéit pas. » Or, vouloir est l'acte de la volonté. Donc l'acte de la volonté n'est pas commandé.

2° Il convient d'être commandé à celui seul qui peut comprendre le commandement. Or, la volonté ne comprend pas le commandement; car elle diffère de l'intelligence, à qui il appartient de comprendre. Donc l'acte de la volonté n'est pas commandé.

3° Si un acte de la volonté est commandé, pour la même raison tous les autres le seront. Or, si tous les actes de la volonté sont commandés, il faudra remonter ainsi infiniment, parce que, d'après ce qu'on a dit, un acte de la volonté précède l'acte de la raison qui commande : par suite, si cet acte de la volonté est commandé, il sera précédé d'un acte de la raison, et ainsi à l'infini; ce qui ne peut être admis. Donc l'acte de la volonté n'est pas commandé.

Mais, au contraire, tout ce qui est en notre pouvoir est soumis à notre commandement. Or, les actes de la volonté, surtout, sont en notre pouvoir; car tous nos actes sont dits être en notre pouvoir en tant qu'ils sont volontaires. Donc les actes de la volonté sont commandés.

(CONCLUSION. — La raison, pouvant coordonner les actes de la volonté, doit nécessairement leur commander.)

Le commandement, ainsi qu'on l'a vu, n'est qu'un acte de la raison qui coordonne, acte qu'accompagne une impulsion vers une action déterminée.

ARTICULUS V.

Utrùm actus voluntatis imperetur.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus in VIII. *Conf.* (cap. 9) : « Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit. » Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Præterea, ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium; differt enim voluntas ab intellectu, cujus est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Præterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere, quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est (art. 1); qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus, et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens quòd procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

Sed contra : omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maximè in potestate nostra; nam omnes actus nostri in tantum dicuntur in potestate nostra esse, in quantum voluntarii sunt (2). Ergo actus voluntatis imperantur à nobis.

(CONCLUSIO. — Cùm ratio possit de voluntatis actu ordinare, eidem imperari à ratione necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), imperium nihil aliud est quàm actus

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 1; et qu. 3, de malo, art. 3, ad 5.

(2) Sic Augustinus, *De libero arbitr.*, lib. III, cap. 1 : *Motus quo huc aut illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius atque in nostra potestate, neque laudandus esset homo*

Or, il est évident que la raison peut coordonner les actes de la volonté; car, de même qu'elle peut juger qu'il est bon de vouloir une chose, elle peut disposer, par son commandement, l'homme à la vouloir. D'où il suit que l'acte de la volonté peut être commandé.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin dit au même endroit : « Quand l'esprit se commande parfaitement à lui-même de vouloir, dès lors il veut; mais s'il commande et ne veut pas, cela vient de ce que son commandement est imparfait. » Or, le commandement est imparfait lorsque la raison est poussée par des idées contraires à vouloir et à ne pas vouloir; et flottant entre ces deux décisions, elle ne prononce pas un parfait commandement.

2° Chacun des membres du corps n'opère pas pour lui seul, mais pour tout le corps; ainsi l'œil voit pour tout le corps. Or, il en est de même pour les puissances de l'ame : l'intelligence ne comprend pas pour elle seule, mais pour toutes les autres puissances; et la volonté ne veut pas pour elle seule, mais aussi pour les autres puissances. C'est pourquoi l'homme se commande à lui-même un acte de la volonté, en tant qu'il est intelligent et voulant.

2° Le commandement étant un acte de la raison, cet acte sera commandé qui sera soumis à la raison. Or le premier acte de la volonté ne provient pas de la raison, mais de l'instinct naturel ou d'une cause supérieure (1), ainsi qu'on l'a dit plus haut. Donc il n'est pas nécessaire de remonter à l'infini.

(1) C'est par là que notre action et notre existence tout entières se trouvent renfermées dans des limites fixes, et hors d'état de s'étendre dans l'infini. D'une part, l'impulsion d'un agent supérieur, qui n'est autre que l'Auteur même de notre nature; d'autre part, la fin dernière à laquelle nous devons aboutir : c'est-à-dire, toujours Dieu, qui est ainsi, comme il le dit lui-même, le premier et le dernier, l'alpha et l'oméga de toutes choses.

---

rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem quòd ratio potest ordinare de actu voluntatis; sicut enim potest judicare quòd bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit : ex quo patet quòd actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus ibidem dicit, « animus quando perfectè imperat sibi ut velit, tunc jam vult; » sed quòd aliquando imperet et non velit, hoc contingit ex hoc quòd non perfectè imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quòd ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum, vel ad non imperandum : unde fluctuat inter duo, et non perfectè imperat.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori; ita etiam est in potentiis animæ, nam intellectus intelligit non solùm sibi, sed omnibus potentiis, ut voluntas vult non solùm sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, in quantum est intelligens et volens.

Ad tertium dicendum, quòd cùm imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur; primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ aut superioris causæ, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 4). Et ideo non oportet quòd in infinitum procedatur.

cùm ad superiora, neque culpandus cùm ad inferiora detorquet quasi quemdam cardinem voluntatis; neque omnino monendus esset ut his neglectis æterna vellet adipisci, atque ut malè nollet vivere, vellet autem benè. Hoc autem non esse monendum hominem quisquis [illegible]mat, de hominum numero exterminandus est.

ARTICLE VI.

L'acte de la raison est-il commandé?

Il paroît que l'acte de la raison ne peut être commandé. 1° Il semble répugner qu'un être se commande à lui-même. Or, c'est la raison qui commande, ainsi qu'on l'a dit. Donc l'acte de la raison n'est pas commandé.

2° Ce qui est tel par essence diffère de ce qui est tel par participation. Or, la puissance dont l'acte est commandé par la raison, est « raison par participation, » *Ethic.*, I. Donc on ne commande pas l'acte de la puissance, qui est « raison par essence. »

3° Cet acte est commandé qui est en notre pouvoir. Or, connoître et juger le vrai, qui sont des actes de la raison, ne sont pas toujours en notre pouvoir. Donc l'acte de la raison ne peut être commandé.

Mais, au contraire, ce que nous faisons par notre libre arbitre, nous pouvons le faire par notre commandement. Or, les actes de la raison sont exercés par le libre arbitre; car saint Damascène dit que, par le libre arbitre, l'homme s'enquiert, scrute, juge et dispose. Donc les actes de la raison peuvent être commandés.

(Conclusion. — Les actes de la raison sont commandés quant à l'exercice, puisqu'ils sont en notre pouvoir; mais quant à leur spécification, ils ne sont pas toujours commandés, particulièrement lorsqu'ils ont pour objet des vérités contingentes.)

La raison se repliant sur elle-même, comme elle dispose des actes des autres puissances, elle peut disposer de son acte propre. D'où il suit que son acte peut aussi être commandé. Mais il faut observer que l'acte de la raison peut être envisagé de deux manières : d'abord, dans son exercice, et dans ce sens l'acte de la raison peut être toujours commandé;

ARTICULUS VI.

Utrùm actus rationis imperetur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quòd aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quæ imperat, ut suprà dictum est. Ergo rationis actus non imperatur.

2. Præterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cujus actus imperatur à ratione, est « ratio per participationem, » ut dicitur in I. *Ethic.* (cap. ult.). Ergo illius potentiæ actus non imperatur, quæ est « ratio per essentiam. »

3. Præterea, ille actus imperatur qui est in potestate nostra. Sed cognoscere et judicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed contra : id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium; dicit enim Damascenus (lib. II, cap., ubi suprà), quòd libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et judicat, et disponit. Ergo actus rationis possunt esse imperati.

(Conclusio. — Actus rationis *quoad exercitium* sunt imperati, cùm in nostra sint potestate; sed *quoad specificationem* non semper sunt imperati, actus videlicet rationis circa ea quorum est contingens veritas.)

Respondeo dicendum, quòd quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu : unde etiam actus suus potest esse imperatus. Sed attendendum est quòd actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo *quantum ad exercitium actus*; et sic actus rationis semper imperari potest : sicut cùm

comme lorsqu'on signifie à quelqu'un d'être attentif ou de se servir de sa raison. On peut l'envisager ensuite dans son objet; et, sous ce rapport, il y a dans la raison deux sortes d'actes : les premiers consistent à saisir une vérité, et ces actes ne sont pas en notre puissance, ils s'exécutent par la vertu d'une lumière naturelle ou surnaturelle : dans ce sens, les actes de la raison ne sont pas en notre puissance et ne peuvent être commandés. La deuxième sorte d'actes de la raison consiste dans l'assentiment qu'elle donne à la vérité perçue. Conséquemment, si les vérités perçues sont telles que l'intelligence y adhère naturellement, comme sont les premiers principes, l'assentiment ou la désapprobation n'est pas en notre pouvoir; de tels actes sont réglés par la nature : ils sont soumis au commandement de la nature. Mais il y a des objets saisis qui ne convainquent pas tellement l'intelligence, qu'elle ne puisse donner ou refuser son assentiment, ou du moins le suspendre pour certains motifs; et, dans ces cas, l'assentiment est en notre pouvoir et devient l'objet du commandement de la raison (1).

Je réponds aux arguments : 1° La raison se commande à elle-même de la même manière dont la volonté se meut elle-même, comme *on l'a* dit plus haut; à savoir, en tant que cette puissance se replie sur elle-même, et tend d'un objet vers un autre.

2° La diversité des objets qui sont soumis en acte à la raison fait qu'il ne répugne pas que la raison participe d'elle-même, dans le même sens que la connoissance des conclusions participe à la connoissance des principes (2).

Le troisième argument est clairement résolu par ce qui a été dit.

(1) Il faut distinguer l'intellect et la raison, mais sans les séparer, comme s'ils formoient deux puissances différentes, ce que saint Thomas ne permet pas, première partie, quest. 79, art. 8. L'intellect perçoit la vérité directement et sans effort; la raison n'y parvient qu'en discourant, c'est-à-dire en allant d'une chose à l'autre, souvent par de longs détours et de nombreux circuits. C'est ce qui fait que la raison peut être commandée, soit dans son exercice, soit même quelquefois dans ses conclusions.

(2) Ce que nous venons de dire dans la note précédente, peut aider à comprendre cette

indicitur alicui quòd attendat et ratione utatur. Alio modo *quantum ad objectum*, respectu cujus duo actus rationis attenduntur : primò quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis, vel supernaturalis : et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quæ apprehendit, assentit. Si igitur fuerint alia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat (sicut prima principia), assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ : et ideo propriè loquendo naturæ imperio subjacet. ..ntem quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio eo modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet seipsam, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 3), in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum, quòd propter diversitatem objectorum quæ actu rationi subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare : sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICLE VII.

L'acte de l'appétit sensitif est-il commandé?

Il paroît que l'acte de l'appétit sensitif n'est pas commandé. 1° L'Apôtre, *Rom.*, VII, 19, dit : « Je ne fais pas le bien que je veux ; » ce que la Glose explique en disant que « l'homme veut s'opposer à la concupiscence, et néanmoins n'en peut venir à bout. » Or la concupiscence appartient à l'appétit sensitif. Donc l'acte de l'appétit sensitif n'est pas soumis à notre commandement.

2° On a vu dans la première partie, quest. 105 et 110, que la matiere n'obéit qu'à Dieu quant au changement formel. Or, l'acte de l'appétit sensitif renferme une espèce de changement formel du corps, suivant la chaleur ou le froid qu'il ressent. Donc l'acte de l'appétit sensitif n'est pas soumis au commandement de l'homme.

3° Le motif propre de l'appétit sensitif est l'objet saisi par les sens ou l'imagination. Mais il n'est pas toujours en notre puissance de saisir un objet par les sens ou l'imagination. Donc l'acte de l'appétit sensitif n'est pas soumis à notre commandement.

Mais saint Grégoire de Nysse dit, au contraire, « les actes qui obéissent à la raison sont de deux sortes, le désir et la colère, qui appartiennent à l'appétit sensitif. » Donc l'acte de l'appétit sensitif est soumis au commandement de la raison.

(Conclusion. — Les actes de l'appétit sensitif sont soumis à la raison de la même manière qu'il sont au pouvoir de l'ame ; mais en tant qu'ils

réponse. La raison et l'intellect n'étant, en effet, qu'une même chose, et ne différant que dans l'exercice ou la manière de saisir la vérité, la raison peut bien être considérée comme une participation de l'intellect, c'est-à-dire d'elle-même.

ARTICULUS VII.

Utrùm actus appetitus sensitivi imperetur.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd actus sensitivi appetitûs non sit imperatus. Dicit enim Apostolus, *Rom.*, VII : « Non enim quod volo bonum, hoc ago ; » et Glossa exponit, quòd « homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit. » Sed concupiscere est actus appetitûs sensitivi. Ergo actus appetitûs sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Præterea, materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est (I. part., qu. 105, art. 1, et qu. 110, art. 2). Sed actus appetitûs sensitivi habet quamdam formalem transmutationem corporis secundùm calorem vel frigus. Ergo actus appetitûs sensitivi non subditur imperio humano.

3. Præterea, proprium motivum appetitûs sensitivi est apprehensum secundùm sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostra semper, quòd aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitûs sensitivi non subjacet imperio nostro.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius, ubi suprà), quòd « obediens rationi dividitur in duo ; in desiderativum et irascitivum, » quæ pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitûs sensitivi subjacet imperio rationis.

(Conclusio. — Actus appetitûs sensitivi quo modo ab animi potestate sunt, rationis imperio subjiciuntur ; quo verò modo insequuntur cor-

(1) De his etiam infrà, qu. 50, art. 3, et qu. 56, art. 4 ; et qu. 25, de verit., art. 4.

dépendent de la disposition du corps, ils arrivent quelquefois malgré la raison.)

Comme nous l'avons dit précédemment, un acte est soumis à notre commandement suivant qu'il est en notre pouvoir. Conséquemment pour voir de quelle manière l'appétit sensitif est soumis à notre commandement, il faut examiner de quelle manière il est en notre pouvoir. Or, l'appétit sensitif diffère de l'appétit intellectif, qui est la volonté, en ce que celui-là est une force appartenant à un organe corporel, tandis qu'il n'en est pas ainsi de la volonté. Mais, tout acte d'une force qui se sert d'un organe corporel, ne dépend pas seulement de la puissance de l'ame; il dépend aussi de la disposition de l'organe : ainsi, la vision dépend à la fois de la puissance visive et de la qualité de l'œil qui l'aide ou lui fait obstacle. Par suite l'acte de l'appétit sensitif dépend non-seulement de l'ame, mais aussi du corps. Ce qui vient du côté de *l'ame* suit l'appréhension; mais l'appréhension de l'imagination n'ayant pour objet que le particulier, est réglée par l'appréhension de la raison qui saisit l'universel, comme la vertu active particulière l'est par la vertu active universelle. C'est pourquoi, quant à cette partie de son acte, *l'appétit* sensitif est soumis à l'empire de la raison. Mais la qualité et la disposition du corps ne sont point soumises à cet empire; et de là vient que le mouvement de l'appétit sensitif n'est pas complètement soumis au commandement de la raison. Il arrive aussi quelquefois que le mouvement de l'appétit sensitif est subitement dirigé vers l'appréhension de l'imagination ou des sens, et ce mouvement est encore indépendant de la raison, qui auroit pu toutefois l'empêcher si elle l'avoit prévu. De là le Philosophe dit, *Politic.*, I, 3 : « La raison commande aux puissances irascible et concupiscible, non despotiquement, comme le maître gouverne son esclave, mais d'une manière politique ou royale,

---

poris dispositionem, nonnunquam præter rationis imperium fiunt.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm hoc aliquis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostra, ut suprà dictum est (art. 6). Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitûs sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum, quòd appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quòd appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solùm ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione : sicut visio ex potentia visiva et qualitate oculi, per quam juvatur vel impeditur : unde et actus appetitûs sensitivi non solùm dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiæ *animæ* sequitur apprehensionem; apprehensio *autem* imaginationis, cùm sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis, sicut virtus activa particularis à virtute activa universali : et ideo ex ista parte actus appetitûs sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis : et ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitûs totaliter subdatur imperio rationis. Contingit autem etiam quandoque quòd motus appetitûs sensitivi subitò concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus; et tunc ille motus est præter imperium rationis, quamvis potuisset impediri à ratione si prævidisset. Unde Philosophus dicit in I. *Politic.* (cap. 8), quòd « ratio præest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico

comme sont gouvernés des hommes libres et jouissant de quelques droits (1). »

Je réponds aux larguments : 1° si 'homme veut s'opposer à la concupiscence, et n'en vient pas à bout, cela provient de la disposition du corps qui empêche l'appétit sensitif de suivre le commandement de la raison. C'est pourquoi l'Apôtre ajoute : « Je vois dans mes membres une loi opposée à la loi de mon intelligence ; » ce qui arrive à cause du mouvement spontané de la concupiscence, comme nous venons de le dire.

2° La qualité corporelle a des rapports de deux sortes avec l'acte de l'appétit sensitif : premièrement, en tant qu'elle le précède, lorsque quelqu'un, par exemple, vu la disposition présente de son corps, est porté à telle ou telle passion ; secondement, en tant qu'elle le suit, lorsque, par exemple, la colère enflamme quelqu'un. La qualité qui précède n'est pas soumise à l'empire de la raison ; car elle provient, ou de la nature, ou d'une impulsion précédente qui ne peut être de suite annulée. Mais la qualité subséquente suit le commandement de la raison, parce qu'elle suit le mouvement local du cœur, qui est mû diversement, selon la diversité des actes de l'appétit sensitif.

3° Un objet sensible extérieur étant requis pour l'appréhension des sens, il n'est en notre puissance de saisir par les sens qu'un objet présent,

(1) Saint Thomas avoit déjà établi, mais d'une manière seulement spéculative, l'empire de la raison sur les sens ; ce qui étoit avoir démontré que l'acte de l'appétit sensitif pouvoit être commandé. Le saint docteur avoit également déterminé le genre d'empire que la raison exerce sur les sens.

Mais en assignant, avec Aristote, les limites d'un tel pouvoir, en montrant que les sens peuvent quelquefois résister à la raison, comme des hommes libres à leur souverain, il avoit donné de cela cette raison profonde : l'esclave ne peut résister, parce qu'il n'a rien ; l'homme libre peut résister, parce qu'il possède quelque chose. Celui-ci a, pour opposer une résistance, le point d'appui qui manque à l'autre. Les sens, dans l'homme, sont une puissance ; ajoutons, et une puissance révoltée depuis la chute primitive.

aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio. »

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus, ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus ibidem subdit : « Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ (1). » Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiæ, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitûs sensitivi : uno modo ut præcedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundùm corpus ad hanc vel illam passionem ; alio modo ut consequens, sicut cùm ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subjacet imperio rationis, quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest ; sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimodè movetur secundùm diversos actus sensitivi appetitûs.

Ad tertium dicendum, quòd quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili præsente, cujus præsentia

(1) Ubi legem in membris menti repugnantem *fomitem* S. Thomas interpretatur ; qui dicitur *lex* (inquit) duplici ratione : primò propter similes effectus, quia sicut lex ad bonum faciendum inducit, sic et fomes inducit ad peccandum ; secundò propter pœnam peccati, cujus una est causa peccatum ipsum quod in peccantem dominium accepit, et ei legem imposuit ut victor victo, quæ est fomes.

et cette présence n'est pas toujours en notre pouvoir. Dans ce cas, l'homme peut faire de ses sens l'usage qu'il voudra, pourvu qu'il n'y ait pas d'obstacle du côté de l'organe. Pour l'appréhension de l'imagination, elle dépend de la raison, suivant la force ou la foiblesse de la puissance imaginative. Car si l'homme ne peut imaginer ce que considère la raison, cela résulte, ou de ce que ces objets ne peuvent être imaginés, comme les objets incorporels, ou de la foiblesse de l'imagination, foiblesse provenant d'une indisposition des organes.

ARTICLE VIII.

L'acte de l'ame végétative est-il commandé?

Il paroît que les actes de l'ame végétative sont soumis au commandement de la raison. 1° Les forces de l'ame sensitive sont plus nobles que les forces de l'ame végétative. Or, les forces de l'ame sensitive sont soumises à l'empire de la raison. A plus forte raison les forces de l'ame végétative.

2° On compare l'homme à un petit monde; car l'ame est dans le corps ce que Dieu est dans le monde. Mais Dieu est dans le monde d'une telle manière, que toutes choses obéissent à son commandement. Donc toutes les choses qui sont dans l'homme obéissent au commandement de sa raison, et, par suite, les forces de l'ame végétative lui obéissent aussi.

3° La louange et le blâme n'ont lieu que pour les actes soumis à l'empire de la raison. Or, les actes de la puissance nutritive et générative sont susceptibles de louange et de blâme, de vertu et de vice; par exemple la gourmandise et la luxure, avec les vertus qui leur sont opposées. Donc les actes de ces puissances sont soumis à l'empire de la raison.

---

non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cùm voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subjacet ordinationi rationis secundùm modum virtutis vel debilitatis imaginativæ potentiæ. Quòd enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc quòd non sunt imaginabilia, sicut incorporalia, vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

ARTICULUS VIII.

Utrum actus animæ vegetabilis imperetur.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis. Sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis. Ergo multò magis vires animæ vegetabilis.

2. Præterea, homo dicitur *minor mundus*, quia sic est anima in corpore, sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quòd omnia quæ sunt in mundo obediunt ejus imperio. Ergo et omnia quæ sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ et generativæ potentiæ contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium, sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

(1) De his etiam infrà, qu. 50, art. 3, ad 1; et 2, 2, qu. 148, art. 1, ad 3; ut et III. part., qu. 15, art. 2, ad 1, et qu. 19, art. 2, in cap.; et II, *Sent.*, dist. 20, qu. 1, art. 2, ad 3; et qu. 13, de verit., art 4; et *Quodlib.*, IV, art. 21; et super I. *Ethic.*, lect., col. 1.

Mais saint Grégoire de Nysse dit, au contraire : « Ce qui n'obéit pas à la raison, se rattache à la nutrition et à la génération. »

(CONCLUSION. — Comme les actes de l'ame végétative suivent l'appétit naturel, ils ne sont en aucune manière soumis à l'empire de la raison.)

Parmi nos actes, certains procèdent de la nature, d'autres, de l'appétit animal ou intellectuel ; de plus, tout agent tend d'une certaine manière vers une fin. Mais l'appétit naturel ne naît pas d'une appréhension, comme l'appétit animal ou intellectuel ; et la raison ne commande que par manière de puissance appréhensive. C'est pourquoi elle peut commander les actes qui procèdent de l'appétif animal ou intellectuel, mais non ceux qui procèdent de l'appétit naturel : tels sont néanmoins les actes de l'ame végétative. De là saint Grégoire de Nysse dit qu'on appelle naturel ce qui se rattache à la génération et à la nutrition. Par suite, les actes de l'ame végétative ne sont pas soumis à l'empire de la raison.

Je réponds aux arguments : 1° Plus un acte est immatériel, plus il est noble et soumis à l'empire de la raison. Si donc les forces de l'ame végétative n'obéissent pas à la raison, c'est qu'elles sont au degré le moins élevé.

2° La parité qu'on veut établir existe sans doute à certains égards : ainsi, de même que Dieu meut le monde, l'ame meut le corps ; mais elle n'est pas vraie sous tous les rapports : l'ame, en effet, n'a pas tiré le corps du néant, comme Dieu en a tiré le monde, qui, à cause de cela, est entièrement soumis à son empire.

3° La vertu et le vice, la louange et le blâme, ne doivent pas être attribués aux actes de la puissance nutritive ou génératrice, qui produisent la digestion et la formation du corps humain ; mais bien aux actes de la

---

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, « id quod non persuadetur à ratione (1), esse nutritivum et generativum. »

(CONCLUSIO. — Actus animæ vegetativæ, cùm sequantur appetitum naturalem, nullo pacto imperio rationis subduntur.)

Respondeo dicendum, quòd actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem ; appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis ; ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis : et ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt à ratione imperari, non autem illi qui procedunt ex appetitu naturali. Hujusmodi autem actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregorius Nyssenus dicit, quòd « vocatur naturale quod generativum et nutritivum. » Et propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantò aliquis actus est immaterialior, tantò est nobilior et magis subditus imperio rationis : unde ex ipso quòd vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has infimas esse.

Ad secundum dicendum, quòd similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus ; non autem quantum ad omnia, non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur ejus imperio.

Ad tertium dicendum, quòd virtus et vitium, laus et vituperium non debentur ipsis actibus nutritivæ vel generativæ potentiæ, quæ sunt

(1) Sicut vetus interpres reddit, μὴ πειθόμενον λόγῳ, quod potiùs et planiori sensu reddi debuit *non obediens rationi ;* non enim solùm significat πείθεσθαι, *persuaderi*, sed *obedire*, quia obedit nemo particeps rationis nisi persuasus, et persuasionis judicium est cùm obedit.

partie sensitive qui se rapportent aux actes des deux puissances que nous venons de nommer; par exemple lorsqu'on désire les plaisirs de la table ou de la chair, et lorsqu'on en fait un usage légitime ou illégitime (1).

ARTICLE IX.

Les actes des membres extérieurs sont-ils commandés?

Il paroît que les membres du corps n'obéissent pas, dans leurs actes, à la raison. 1° Il est certain que les membres du corps sont, par rapport à la raison, placés bien au-dessous des forces de l'ame végétative. Or les forces de l'ame végétative n'obéissent pas à la raison, ainsi qu'on l'a dit. Encore moins les membres du corps lui obéiront-ils.

2° Le cœur est le principe du mouvement animal. Or, le mouvement du cœur n'est pas soumis à l'empire de la raison; car saint Grégoire de Nysse dit que « la raison ne peut diriger les pulsations du cœur. » Donc le mouvement des membres corporels n'est pas soumis à l'empire de la raison.

3° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei,* XIV: « Souvent la chair se révolte contre la volonté et nous devient importune. D'autres fois, au contraire, elle trompe les désirs de la passion, et tandis que la concupiscence met

(1) Nous avons remarqué, dans une autre circonstance, avec notre saint auteur, les impressions sensibles qui accompagnent les principaux phénomènes de la vie. Sans doute, il ne faut pas confondre les actes de la sensibilité, ou de l'ame sensitive, pour parler le langage de saint Thomas, avec les actes de la simple vitalité, ou de l'ame végétative; mais on ne peut pas non plus les séparer. Or, la raison commande aux sens, comme nous venons de le voir, et, par leur intermédiaire, elle a une sorte d'empire sur la vie matérielle même. Cet empire va quelquefois plus loin; et l'on voit une ame forte, et surtout une ame sainte, maîtriser presque entièrement le corps. Mais, par la raison contraire, quand l'ame, abdiquant sa royauté, se fait l'esclave des sens et le jouet de leurs impressions grossières, elle tombe encore au-dessous, et semble se matérialiser avec les organes, réalisant cette profonde parole des Livres saints : « Ils sont devenus méprisables comme les choses qu'ils ont aimées. »

---

digestio et formatio corporis humani, sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ vel nutritivæ, putà in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo secundùm quod oportet, vel non secundùm quod oportet.

ARTICULUS IX.

Utrùm actus exteriorum membrorum imperentur.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos. Constat enim quòd membra corporis magis distant à ratione quàm vires animæ vegetabilis. Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est (art. 8). Ergo multò minùs membra corporis.

2. Præterea, cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis; dicit enim Gregorius Nyssenus, quòd « pulsativum non est persuasibile ratione (2). » Ergo motus membrorum corporalium non subjacet imperio rationis.

3. Præterea, Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10), quòd « motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo pos-

(1) De his etiam I. part., qu. 81, art. 3, ad 2; et 2, 2, qu. 168, art. 1, in cap.; et II, *Sent.*, dist. 20, qu. 1, art. 2, ad 3; et qu. 15, de verit., art. 4, ad 5, et art. 5, ad 11; et qu. 7, de malo, art. 2, ad 15.

(2) Sive ut paulò ante, *obediens vel obtemperans rationi;* quod et ex eodem Indice de-[illegible]um est, scilicet Nemesii Tract. *De natura hominis*, cap. 22, tom. XII. *Biblioth. nova*
[illegible].

l'esprit en effervescence, le corps demeure glacé.» Donc les mouvements des membres du corps n'obéissent pas à la raison.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *Confess.*, VIII : « L'ame commande et les mains se meuvent, et la communication est si rapide, qu'on distingue à peine le commandement de son exécution. »

(CONCLUSION. — Les membres qui accomplissent les fonctions de la partie sensitive sont soumis à l'empire de la raison; ceux qui reçoivent leur mouvement des forces naturelles n'y sont pas soumis.)

Les membres du corps sont les organes des puissances de l'ame; ils obéissent donc à la raison de la même manière que ces puissances. Les forces sensitives étant soumises à l'empire de la raison, tandis que les forces naturelles ne le sont pas, il sensuit que les mouvements des membres que meuvent les puissances sensitives obéissent à la raison, tandis que les membres dont le mouvement résulte des forces naturelles, ne lui obéissent pas (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les membres ne se meuvent pas eux-mêmes, mais sont mûs par les puissances de l'ame, dont certaines sont plus rapprochées de la raison que les forces de l'ame végétative.

2° Dans les choses qui appartiennent à l'intelligence et à la volonté, celle-là est la première qui est déterminée par la nature, et c'est de celle-là que les autres découlent : ainsi de la connoissance des principes évidents par eux-mêmes découle la connoissance des conclusions; et de la volonté qui a pour objet le bien naturellement désiré, découle l'élection des moyens qui y conduiront. De même le principe des mouvements cor-

(1) L'organisme du corps humain présente deux aspects divers, et pour ainsi dire opposés. Ce merveilleux mécanisme a deux sortes de mouvements, et comme un double jeu : l'un s'accomplit par les seules lois de la nature et sans le concours de la volonté; l'autre dépend de la volonté humaine, si bien que la philosophie platonicienne a pu ne voir dans l'ame que le moteur du corps. La distinction établie par saint Thomas, dans cet article, avoit été signalée, comme on le voit, par saint Augustin et plusieurs autres.

---

cente; aliquando autem destituit inhiantem, et cùm in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore. » Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, VIII. *Confess.* (cap. 8) : « Imperat animus, moventur manus, et tanta est facilitas ut vix à servitio discernatur imperium. »

(CONCLUSIO. — Membra illa quibus opera sensitivæ partis exercentur, imperio rationis subduntur; quæ verò naturalium virium motum suscipiunt, minimè subjiciuntur rationis imperio.)

Respondeo dicendum, quòd membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ : unde, eo modo quo potentiæ animæ se habent ad hoc quòd obediant rationi, hoc modo se habent et corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum, quæ moventur à potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ quarum quædam sunt rationi viciniores quàm vires animæ vegetabilis.

Ad secundum dicendum, quòd in his quæ ad intellectum et voluntatem pertinent, primùm invenitur id quod est secundùm naturam, ex quo alia derivantur : ut à cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum; et à voluntate finis naturaliter desiderati, derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundùm

porels est déterminé par la nature; et ce principe consiste dans le mouvement du cœur : d'où il suit que ce mouvement dépend de la nature et non de la volonté. De même que l'accident suit l'essence, il suit la vie résultant de l'union de l'ame et du corps : ainsi, par exemple, le mouvement des corps pesants ou légers suit leur forme substantielle; ce qui fait dire au Philosophe, *Phys.*, VIII, qu'ils reçoivent leur mouvement de l'être générateur. C'est pourquoi le mouvement du cœur est dit mouvement vital. De là cette parole de saint Grégoire de Nysse : « De même que les fonctions génératives et nutritives n'obéissent pas à la raison, le mouvement du cœur, qui se manifeste par des pulsations et qui est le signe de la vie, ne lui obéit pas non plus. »

3° Comme le dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, si la chair n'obéit pas à la raison, c'est une suite du péché; l'ame portant principalement la peine de sa désobéissance à Dieu, dans la désobéissance de ce qui transmet la faute originelle. Mais, par la faute du premier homme, la nature, comme nous le dirons plus bas, ayant été abandonnée à elle-même, et la grace surnaturelle dont Dieu l'avoit enrichi lui ayant été retirée, il faut rechercher dans la nature même pourquoi les mouvements des membres n'obéissent pas toujours à la raison. Aristote en assigne la cause, *De caus. mot. animal.*, en disant que les mouvements du cœur, comme les mouvements de la chair, sont involontaires; car ils se meuvent à l'occasion d'une certaine appréhension, lorsque, par exemple, l'intelligence et l'imagination représentent des objets propres à exciter les passions d'où résultent les mouvements de ces membres. Cependant ils ne se meuvent pas suivant l'ordre de la raison ou de l'intelligence, parce que de tels mouvements ont besoin d'une altération naturelle, à savoir, de la chaleur ou du refroidissement, altération qui n'est pas soumise à l'empire de la raison. Or, cela arrive dans deux or-

---

naturam. Principium autem corporalis motus est à motu cordis : unde motus cordis secundùm naturam est, et non secundùm voluntatem. Consequitur enim, sicut *per se accidens*, vitam quæ est ex unione corporis et animæ : sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum; unde et à generante moveri dicuntur, secundùm Philosophum in VIII. *Physic.* (text. 29), et propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit quòd « sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum quod est vitale; » pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* (cap. 16), hoc quòd motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœna peccati : ut scilicet anima inobedientiæ ad Deum in illo præcipuè membro pœnam inobedientiæ patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infrà dicetur (qu. 85), natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono quod homini divinitus erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus hujusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cujus causam assignat Aristoteles in lib. *De causis motus animalium*, dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione hujusmodi membra commoventur in quantum scilicet intellectus et phantasia repræsentant aliqua, ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundùm jussum rationis aut intellectûs; quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et

ganes, parce que chacun d'eux, en tant que principe vital, forme comme un animal à part; et, le principe renferme le tout en puissance. Le cœur est le principe des sens; et de la chair vient la force séminale qui est en puissance tout l'animal; c'est pourquoi ils ont chacun naturellement leurs mouvements propres, puisque les principes doivent être naturels, et soumis à la nature, ainsi que nous l'avons dit.

QUESTION XVIII.

De la bonté et de la malice des actes humains en général.

Il faut ensuite traiter de la bonté et de la malice des actes humains. Et d'abord, de quelle manière une action humaine devient bonne ou mauvaise (1). En second lieu, de ce qui résulte de la bonté ou de la malice de ces actions, à savoir, du mérite et du démérite, du péché et de la coulpe.

La première de ces questions peut être envisagée sous trois points de

(1) Déterminer la base sur laquelle repose la moralité des actes humains, est une chose dont la difficulté égale l'importance. Presque toutes les philosophies de l'antiquité s'étoient préoccupées de cette question, sans pouvoir jamais la résoudre : elles offrent sur ce point les plus étonnantes contradictions, et souvent les plus tristes paradoxes. Les théologiens eux-mêmes sont loin de se montrer d'accord à cet égard; et s'il règne maintenant quelque unité dans leur enseignement, c'est grace aux principes établis par l'ange de l'école.

S'inspirant de sa pensée, les théologiens distinguent, dans les actes humains, deux sortes d'être, l'être naturel ou physique, et l'être moral. Conformément à cette même pensée, l'acte moral, considéré comme tel, a été défini : un acte procédant d'une volonté délibérée, et mis en rapport avec les règles des mœurs, règles qui ne sont autres que la loi éternelle et la droite raison. Il ne faudroit pas, néanmoins, regarder la moralité comme quelque chose d'accidentel et d'extérieur à l'acte. Un acte est moral en vertu d'une forme qui lui est inhérente; et ici nous prenons ce mot, forme, dans le sens rigoureux que lui donne la philosophie thomistique. D'où provient maintenant cette forme? C'est ce que le saint auteur ne va pas tarder à nous dire, dans les développements de cette même question.

---

frigiditatis, quæ quidem alteratio non subjacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, in quantum est principium vitæ; principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum; et ex membro genitali, virtus exit seminalis, quæ est virtute totum animal : et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est.

QUÆSTIO XVIII.

De bonitate et malitia humanorum actuum in generali, in undecim articulos divisa.

Post hoc considerandum est de bonitate et malitia humanorum actuum. Et primò quomodo actio humana sit bona vel mala; secundò, de his quæ sequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, putà meritum vel demeritum, peccatum et culpa.

Circa primum occurrit triplex consideratio: prima est de bonitate et malitia humanorum

vue : on peut traiter d'abord de la bonté et de la malice des actes humains en général; secondement, de la bonté et de la malice des actes intérieurs; troisièmement, de la bonté et de la malice des actes extérieurs.

Sur le premier point onze questions se présentent : 1° Toute action est-elle bonne, ou y en a-t-il quelqu'une de mauvaise? 2° La bonté ou la malice d'une action humaine vient-elle de son objet? 3° Vient-elle des circonstances? 4° Vient-elle de la fin? 5° Y a-t-il des actions humaines spécifiquement bonnes ou mauvaises? 6° Le bien et le mal des actes sont-ils spécifiés par la fin? 7° L'espèce qui est donnée par la fin a-t-elle pour genre celle qui résulte de l'objet; ou est-ce le contraire qui a lieu? 8° Y a-t-il des actes spécifiquement indifférents? 9° Y a-t-il des actes indifférents pris individuellement? 10° Y a-t-il des circonstances qui puissent rendre un acte moral spécifiquement bon ou mauvais? 11° Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte, rend-elle l'acte moral spécifiquement bon ou mauvais?

ARTICLE I.

Toute action humaine est-elle bonne, ou y en a-t-il de mauvaises?

Il paroît que toute action humaine est bonne et qu'il n'y en a aucune de mauvaise. 1° Saint Denis dit, *De div. Nomin.*, IV : « Le mal n'agit que par la vertu du bien. » Or, le mal n'arrive pas par la vertu du bien. Donc aucune action n'est mauvaise.

2° Nul être n'agit qu'en tant qu'il est en acte. Or, aucun être n'est mauvais en tant qu'il est en acte; il est mauvais en tant qu'il n'est qu'en puissance et privé de l'acte; et il n'est bon qu'en tant que la puissance est perfectionnée par l'acte, *Metaph.*, IX. Donc aucun être n'agit

---

actuum in generali; secunda, de bonitate et malitia interiorum actuum; tertia, de bonitate et malitia exteriorum actuum.

Circa primum quæruntur undecim : 1° Utrùm omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala. 2° Utrùm actio hominis habeat quòd sit bona vel mala ex objecto. 3° Utrùm habeat ex circumstantia. 4° Utrùm hoc habeat ex fine. 5° Utrùm aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie. 6° Utrùm actus habeat speciem boni vel mali ex fine. 7° Utrùm species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, aut è converso. 8° Utrùm sit aliquis actus indifferens secundùm suam speciem. 9° Utrùm aliquis actus sit indifferens secundùm individuum. 10° Utrùm aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali. 11° Utrùm omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

ARTICULUS I.

Utrùm omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dionysius, IV. cap. *De div. Nom.*, quòd « malum non agit nisi virtute boni. » Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Præterea, nihil agit nisi secundùm quod est actu. Non est autem aliquid malum secundùm quòd est actu, sed secundùm quòd potentia privatur actu; in quantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur IX. *Metaphys.* Nihil ergo agit in quantum est

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 7, ad 2; et qu. 2, de malo, art. 1, 2, 3, 5.

en tant que mauvais, mais seulement en tant que bon. Donc toute action est bonne, et il n'y en a aucune de mauvaise.

3° Le mal ne peut être causé que par accident, comme le montre saint Denis, *loc. cit.* Mais toute action produit par elle-même quelque effet. Donc il n'y a aucune action mauvaise, toutes les actions sont bonnes.

Mais le contraire résulte de cette parole de Notre-Seigneur, *Jean*, III, 20 : « Celui qui fait le mal hait la lumière. » Donc il y a des actions de l'homme qui sont mauvaises.

(Conclusion. — Le bien n'étant que la plénitude de l'être, on ne peut dire proprement que toutes les actions de l'homme sont bonnes ; mais autant il leur manque de la plénitude de l'être qui leur est due, autant elles s'écartent de la bonté, et sous ce rapport elles sont mauvaises.)

Il en est du bien et du mal dans les actions comme du bien et du mal dans les choses, parce que tout être produit une action conforme à sa nature. Or, les êtres ont un bien proportionné à leur être, puisque le bien et l'être sont une même chose (1), comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. 5, art. 1. Or, en Dieu seul la plénitude de l'être est parfaitement une et simple : tout autre être a seulement la plénitude d'être qui lui convient sous divers rapports. De là vient que certaines choses, quoique possédant quelques degrés d'être, ne possèdent pas cependant la plénitude d'être que demande leur nature. Ainsi, la plénitude de l'être humain requiert qu'il soit composé d'une ame et d'un corps, et qu'il possède toutes les puissances et organes, soit intellectuels, soit moteurs, réclamés par sa nature; en sorte qu'un homme à qui il manque quelqu'une de ces

(1) Plusieurs auteurs, philosophes ou théologiens, avoient entrevu déjà que le mal n'est pas une entité réelle, qu'il n'est que la négation ou privation d'un bien nécessaire. Mais aucun n'a mis cette vérité profonde dans un aussi grand jour que le fait ici le docteur angélique. Si, comme il l'a dit plusieurs fois, l'être et le bien sont une seule et même chose, du moment où une action est, et dans toute l'étendue de son être, elle est bonne; elle est mauvaise, parce qu'elle n'est pas, parce qu'il lui manque une qualité qu'elle devroit avoir.

---

malum, sed solùm in quantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

3. Præterea, malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium, IV. cap. *De div. Nomin.* Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Joan.*, III : « Omnis qui malè agit, odit lucem. » Est ergo aliqua actio hominis mala.

(Conclusio. — Quia de ratione boni est ipsa essendi plenitudo, non omnis hominis actio simpliciter bona dici potest; sed quantum deest illi de plenitudine essendi quæ debetur actioni humanæ, tantùm à bonitate deficit, et sic dicitur mala.)

Respondeo dicendum, quòd de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quòd « unaquæque res talem actionem producit qualis est ipsa. » In rebus autem unumquodque tantum habet de bono quantum habet de *esse*; bonum enim et ens convertuntur, ut in primo dictum est (qu. 5, art. 1). Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui *esse* secundùm aliquid unum et simplex; unaquæque verò res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundùm diversa. Unde in aliquibus contingit quòd quantum ad aliquid habent *esse*, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam : sicut ad plenitudinem *esse* humani requiritur quòd sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus; unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui *esse*. Quantum igitur habet de *esse*, tantum ha-

choses, ne possède pas la plénitude qui convient à son être. Conséquemment, autant il aura d'être, autant il aura de bonté; mais en tant qu'il lui manque quelque chose de ce qu'exige la plénitude de son être, il y a en lui défaut de bonté, défaut qui prend le nom de mal : ainsi, un aveugle a la bonté que donne la vie, mais il a le mal que cause l'absence de la vue. Si une chose, au contraire, ne possédoit aucun degré d'être ou de bonté, on ne pourroit lui attribuer ni bien ni mal. Mais la plénitude d'être rentrant dans la nature du bien, un être auquel il manquera quelque chose de la plénitude qui lui convient, ne sera pas simplement appelé bon; il ne l'est que dans un sens, à savoir, en tant qu'il est être. Il pourra néanmoins être appelé simplement être, et non d'une manière relative, comme nous l'avons dit ailleurs. En conséquence, toute action aura autant de bonté qu'elle aura d'être : et autant elle s'éloignera de la plénitude qui lui convient, autant elle s'éloignera de la bonté et deviendra mauvaise; ce qui arrive, par exemple, lorsqu'il lui manque quelque chose de ce qu'exige sa nature, soit pour son intensité, soit pour la circonstance du lieu, ou pour toute autre chose semblable.

Je réponds aux arguments : 1° Le mal n'agit que par la vertu *du bien* qui fait défaut (1). Sans bien d'aucune sorte il ne peut y avoir ni être, ni action; s'il n'y avoit pas de défauts dans le bien, il n'y auroit pas de mal : ainsi l'action incomplète n'est qu'un bien défectueux, puisqu'elle est relativement un bien; mais absolument elle est un mal.

2° Rien n'empêche qu'une chose ne soit en acte sous un rapport et ne puisse conséquemment agir; tandis que, sous un autre, elle est privée de l'acte, et ne produit par suite qu'une action défectueuse : ainsi un aveugle possède en acte la faculté de se mouvoir, en vertu de laquelle il

(1) C'est toujours par défaut, d'après ce que nous venons de dire, qu'une action est mauvaise. Plus il lui manque de bien, plus elle renferme de mal. Il est donc vrai de dire qu'elle n'est mauvaise, qu'elle ne produit un mauvais effet qu'en vertu du bien qui lui manque, et dans la mesure de ce même bien.

bet de bonitate; in quantum verò aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum deficit à bonitate, et dicitur *malum :* sicut homo cæcus habet de bonitate quòd vivit, et malum est ei quòd caret visu. Si verò nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, siquidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundùm quid, in quantum est ens; poterit tamen dici simpliciter ens, et secundùm quid non ens, ut in primo dictum est (qu. 5, art. 1). Sic igitur dicendum est, quòd omnis actio, in quantum habet aliquid de *esse,* in tantum habet de bonitate; in quantum verò deficit ei aliquid de plenitudine essendi quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit à bonitate, et sic dicitur mala, putà si deficiat ei vel *determinata* quantitas secundùm rationem vel *debitus locus,* vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum agit in virtute boni deficientis; si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset. Si autem non esset deficiens, non esset malum : unde et actio causata est quoddam bonum deficiens; quia secundùm quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse secundùm quid in actu, unde agere possit; secundùm aliud privari actu, unde causet deficientem actionem : sicut homo cæcus actu habet virtutem gressivam per quam ambulare potest; sed in quantum caret visu

peut marcher; mais n'ayant pas la vue pour diriger ses pas, sa marche est défectueuse, et il ne va qu'à tâtons.

3° Une action mauvaise peut par elle-même produire un effet, à savoir, par ce qu'elle a d'être et de bonté : ainsi l'adultère cause la génération, d'après les lois de la nature; mais non, en tant qu'il déroge à l'ordre voulu par la raison.

ARTICLE II.

La bonté ou la malice d'une action humaine vient-elle de son objet?

Il paroît que la bonté ou la malice d'une action humaine ne vient pas de son objet. 1° Les choses sont les objets des actions. Or, le mal, d'après saint Augustin, *De doct. christ*, III, 12, ne vient pas des choses, mais de l'usage qu'en font les pécheurs. Donc la bonté ou la malice des actions humaines ne vient pas de leur objet.

2° L'objet tient lieu de matière par rapport à l'action. Or, la bonté d'une chose ne vient pas de la matière, mais plutôt de la forme qui est l'acte. Donc les actions ne tirent pas leur bonté ou leur malice de leurs objets.

3° L'objet d'une puissance active est à l'action ce que l'effet est à la cause. Or, la bonté de la cause ne dépend pas de l'effet, mais au contraire. Donc l'action humaine ne tirepas sa bonté ou sa malice de sor objet.

Mais le contraire résulte de ces paroles du prophète, *Oseæ*, IX, 10 : « Ils sont devenus abominables comme les choses qu'ils ont aimées. » Or, l'homme devient abominable devant Dieu par la malice de ses actes. Donc

---

qui dirigit in ambulando, patitur defectum ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quòd actio mala potest habere aliquem effectum per se secundùm id quod habet de bonitate et entitate, (sicut adulterium est causa generationis humanæ, in quantum habet commixtionem maris et feminæ), non autem in quantum caret ordine rationis.

ARTICULUS II.

Utrùm actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd actio non habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. Objectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit in lib. *De doct. christ.* (2). Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

2. Præterea, objectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma quæ est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex objecto.

3. Præterea, objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem sicut effectus ad causam. Sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis è converso. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

Sed contra est, quòd dicitur *Oseæ*, IX : « Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt. » Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis. Ergo malitia opera-

(1) De his etiam infrà, qu. 19, art. 1 et 2; et qu. 21, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 36, qu. 1, art. 5.

(2) Sive sic, verbis paululùm immutatis : *Non usus rerum, sed libido utentis in culpa est*, lib. III, cap. 12, ubi *libidinem utentis* vocat quod S. Thomas *usum peccantium*, quasi non simpliciter usum qui culpabilis non est, sed *vitiosum* sive *peccaminosum usum*.

la malice de ses actes résulte du mal qui est dans les objets de son amour; et il en est de même de leur bonté (1).

(Conclusion. — De même que la première bonté naturelle d'un être vient de la forme qui lui donne l'espèce, de même la première bonté morale vient de l'objet qui lui convient, ce qui doit s'entendre aussi de la malice morale.)

Ainsi que nous venons de le dire, le bien et le mal d'une action résultent, comme le bien et le mal des autres choses, de la présence ou de l'absence de la plénitude d'être qui lui convient. Or, la première condition qui semble appartenir à la plénitude d'être d'une chose, est ce qui lui donne son espèce. Ce qui spécifie les choses naturelles est la forme, l'objet est ce qui spécifie l'acte (2), et le terme spécifie le mouvement. Par suite, de même que la première bonté naturelle d'une chose provient de la forme qui la spécifie, de même la première bonté morale d'un acte résulte de l'objet qui lui convient. Et elle est appelée par quelques auteurs bonté générique; elle consiste, par exemple, à user légitimement de la chose que l'on possède. De même aussi que dans les choses naturelles le premier mal consiste en ce que la chose engendrée n'atteint pas sa forme *spécifique*, lorsque, par exemple, ce n'est pas un homme, mais tout autre chose

(1) Les moralistes et les théologiens, à la suite de saint Thomas, reconnoissent trois causes de la moralité des actes humains : l'objet, les circonstances et la fin. L'auteur traite successivement de chacune de ces trois causes : il nous montre dans quel sens, pour quelle raison, de quelle manière chacune contribue à donner aux actes cette forme morale dont nous venons de parler. Il commence donc naturellement par l'objet.

(2) Voilà donc la raison pour laquelle l'objet est regardé comme la première cause de la moralité des actes humains. C'est l'objet qui les spécifie, ou qui les constitue dans leur espèce. Ici le lecteur attentif doit reconnoître un des principes les plus étendus et les plus féconds de la philosophie thomistique. C'est par leurs différents objets que saint Thomas a distingué les facultés de l'ame. Or, si l'objet a la propriété de spécifier la puissance, à plus forte raison peut-il spécifier l'acte : et ce raisonnement est encore du docteur angélique.

Une chose dont il faut se souvenir aussi, pour ne pas s'exposer à mal interpréter sa pensée, à la trouver même déraisonnable, c'est que l'objet doit être considéré ici, non sous le rapport matériel, mais d'une manière formelle, c'est-à-dire, tel que l'esprit le *conçoit et l'envisage*. Matériellement compris, l'objet est indifférent au bien et au mal, il n'a aucun rapport avec la moralité de l'acte. C'est dans l'intention de l'agent qu'il faut le considérer; c'est là qu'il revêt la forme morale, et c'est ainsi qu'il peut la communiquer à l'action dont il est le principe extérieur ou la cause objective.

---

tionis est secundùm objecta mala, quæ homo diligit; et eadem ratio est de bonitate actionis.

(Conclusio. — Sicut prima rei naturalis bonitas est ex forma, quæ dat speciem rei, ita prima bonitas moralis est ex objecto convenienti; et simili modo de malitia morali censendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), bonum et malum actionis, sicut et cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti : unde et à quibusdam vocatur *bonum ex genere*, putà uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, putà si non generetur homo, sed aliquid loco hominis : ita primum malum in actionibus

à sa place, qui est engendré; de même le premier mal dans les actions morales vient de leur objet; par exemple, prendre le bien d'autrui : et il est appelé mal générique; mais on donne ici au mot genre le sens du mot espèce, de la même manière que nous donnons à l'espèce humaine le nom de genre humain.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique les choses extérieures soient bonnes en elles-mêmes, elles ne sont pas toujours dans une proportion voulue avec telle ou telle action : aussi, considérées comme objet de ces actions, elles ne sont pas réputées bonnes.

2° L'objet n'est pas la matière dont l'action est faite, mais celle sur laquelle elle tombe; et cet objet a, d'une certaine façon, la propriété de forme, puisqu'il détermine l'espèce de l'acte.

3° L'objet de l'action de l'homme n'est pas toujours l'objet d'une puissance active; car la puissance appétitive est passive en quelque manière, en tant qu'elle est mûe par son objet; et pourtant elle est le principe des actes humains. De même, les objets des puissances actives ne doivent pas toujours être considérés comme leurs effets, ce n'est que lorsqu'ils sont transformés par elles : ainsi l'aliment transformé est un effet de la puissance nutritive; non encore transformé, il n'est que la matière sur laquelle cette puissance s'exerce. Or, de ce que l'objet est, d'une certaine manière, l'effet de la puissance active, il suit qu'il est le terme de l'action; et conséquemment, qu'il lui donne sa forme et son espèce, le mouvement étant spécifié par son terme. Et quoique la bonté d'une action ne résulte pas de la bonté de son effet, toutefois on l'appelle bonne par cela qu'elle peut produire un effet bon : et ainsi la proportion de l'action avec son effet est la raison de sa bonté.

---

moralibus est quod est ex objecto, sicut accipere aliena : et dicitur *malum ex genere*, putà *genere* pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus *humanum genus* totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet res exteriores sint in se ipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem : et ideo in quantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quòd objectum non est materia ex qua, sed materia *circa quam;* et habet quodammodo rationem formæ, in quantum dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non semper objectum actionis humanæ est objectum activæ potentiæ; nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, in quantum movetur ex appetibili, et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectus, sed quando jam sunt transmutata, sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivæ potentiæ, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam, sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur quod sit terminus actionis ejus, et per consequens quod det ei formam et speciem; motus enim habet speciem à terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest: et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

ARTICLE III.

La bonté ou la malice des actions humaines vient-elle des circonstances?

Il paroît que les circonstances ne rendent pas les actions humaines bonnes ou mauvaises. 1° Ainsi qu'on l'a dit, les circonstances accompagnent l'acte, comme existant en dehors de lui. Or, le bien et le mal sont dans les choses elles-mêmes, *Metaph.*, VI. Donc l'action ne devient pas bonne ou mauvaise, suivant les circonstances.

2° La bonté ou la malice des actes rentre surtout dans la science des mœurs. Or, les circonstances étant des accidents par rapport aux actes, sont en dehors des considérations de la science; « car aucune science ne considère ce qui n'arrive que par accident, » *Metaph.*, VI. Donc la bonté ou la malice des actes ne dépend pas des circonstances.

3° Ce qui convient à une chose considérée dans sa substance ne *lui* est pas attribué comme accident. Or, le bien et le mal conviennent à une action prise dans sa substance, parce que l'action, de sa nature, peut être bonne ou mauvaise, comme on l'a dit. Donc il ne dépend pas des circonstances que les actions soient bonnes ou mauvaises.

Mais, au contraire, le Philosophe dit, *Ethic.*, XI, 5 : « L'homme vertueux fait ce qu'il faut, quand il le faut, et dans les circonstances voulues. » Par contre, l'homme vicieux, dans ses mauvaises actions, agit quand il ne faut pas, là où il ne faut pas, et dans des circonstances défendues. Donc les actions humaines peuvent être bonnes ou mauvaises suivant les circonstances.

(CONCLUSION. — De même que les choses naturelles ne tirent pas seulement leur perfection des formes substantielles, mais aussi des formes

---

ARTICULUS III.

Utrùm actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd actio non sit bona vel mala ex circumstantia. Circumstantiæ enim circumstant actum, sicut extra ipsum existentes, ut dictum est (qu. 7, art. 1). Sed bonum et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in VI. *Metaph.* (text. 8). Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

2. Præterea, bonitas vel malitia actus, maximè consideratur in doctrina morum. Sed circumstantiæ cùm sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis; quia « nulla ars considerat id quod est per accidens, » ut dicitur in VI. *Metaph.* (text. 4). Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Præterea, id quod convenit alicui secundùm suam substantiam, non attribuitur ei ut aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundùm suam substantiam, quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est. Ergo non convenit actioni ex circumstantia quod sit bona vel mala.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in lib. *Ethic.*, quod « virtuosus operatur secundùm quod oportet, et quando oportet, et secundùm alias circumstantias. » Ergo ex contrario, vitiosus secundùm unumquodque vitium operatur quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanæ secundùm circumstantias sunt bonæ vel malæ.

(CONCLUSIO. — Sicut res naturales non modò ex suis substantialibus formis perfectionem sortiuntur, verùm etiam ex accidentibus supervenientibus, ita et humani actus non solum

(1) De his etiam infrà, qu. 42, art. 6, in corp.; et qu. 2, de malo, art. 5, in corp.; et qu. 7, 4, in corp.; et *Quodlib.*, IV, art. 16, in corp.; et II, *Sent.*, dist. 36, art. 5, in corp.

accidentelles qui leur surviennent, de même les actes humains tirent leur bonté ou leur malice, non-seulement de leurs objets, mais encore de leurs circonstances.)

La plénitude d'être qui convient aux choses naturelles ne résulte pas seulement de la forme substantielle qui les spécifie, mais vient aussi des accidents surajoutés qui concourent à leur perfection : ces accidents sont, pour l'homme, par exemple, la figure, la couleur et autres choses semblables. Et si quelqu'un de ces accidents requis, pour que son état soit convenable, vient à faire défaut, il en résulte un mal. Il en est de même dans l'action ; car la plénitude de bonté qui lui convient ne consiste pas dans son espèce seule ; elle reçoit beaucoup des accidents qui lui surviennent. Or, telles sont les circonstances requises. D'où, s'il manque quelqu'une de ces circonstances, l'action devient mauvaise (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les circonstances sont extérieures à l'action en tant qu'elles ne lui sont pas essentielles ; mais elles sont en elle en tant qu'accidents. Il en est d'elles comme des accidents des substances naturelles, accidents qui sont aussi en dehors de l'essence.

2° Tous les accidents ne sont pas éventuels et comme fortuits par rapport à leur sujet ; il y en a d'absolus, et ceux-là sont l'objet des sciences : c'est ainsi que la morale considère les circonstances.

3° Le bien étant identique à l'être, et l'être pouvant s'entendre de la substance et de l'accident, le bien est attribué, dans ces deux sens, aux choses naturelles comme aux actions morales.

(1) L'action est mauvaise quand elle manque d'une des circonstances qu'elle doit avoir, puisque tout mal, d'après ce que l'on vient de dire, est un défaut ou une privation. Du reste, que les circonstances influent sur la moralité de l'acte, c'est ce dont personne ne doute, c'est ce que tous les moralistes chrétiens, en particulier, ont formellement reconnu. Inutile d'appuyer cette vérité par divers témoignages. Mais qu'on nous permette de citer saint Grégoire de Nazianze, le théologien de l'Orient.

« Je n'interdis assurément à personne, dit cet illustre docteur, de parler de Dieu ; seule-

---

ex objectis, verùm ex circumstantiis boni vel mali esse dicuntur.)

Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quæ debetur eis ex forma substantiali quæ dat speciem; sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus : sicut in homine ex figura, ex colore et sic de aliis; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione, nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quæ adveniunt tanquam accidentia quædam; et hujusmodi sunt circumstantiæ debitæ : unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum, quòd circumstantiæ sunt extra actionem in quantum non sunt de essentia actionis, sunt tamen in ipsa actione velut quædam accidentia ejus : sicut et accidentia quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quòd non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subjecta; sed quædam sunt per se accidentia quæ in unaquaque arte considerantur : et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quòd cùm bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundùm substantiam et secundùm accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundùm esse suum essentiale, et secundùm *esse* accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

ARTICLE IV.

La fin rend-elle les actions bonnes ou mauvaises?

Il paroît que la fin ne rend pas les actions humaines bonnes ou mauvaises. 1° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, IV : « Le mal ne sauroit être la fin d'une opération. » Donc, si la fin rendoit les actions bonnes ou mauvaises, il n'y en auroit aucune de mauvaise; ce qui est évidemment faux.

2° La bonté d'un acte lui est intrinsèque. Or la fin est une cause extrinsèque. Donc elle ne peut rendre une action bonne ou mauvaise.

3° Des actions bonnes en elles-mêmes sont quelquefois rapportées à une fin mauvaise, lorsque, par exemple, on jeûne par vaine gloire. Réciproquement, des actions mauvaises sont rapportées à une bonne fin, lorsque, par exemple, on vole pour faire l'aumône. Donc la fin ne rend pas l'action bonne ou mauvaise.

Mais Boëce dit, au contraire, « Une action est bonne, si la fin en est bonne, et mauvaise, si la fin est mauvaise.

(Conclusion. — Les actions humaines dépendant de la fin, *outre la* bonté absolue qu'elles ont par elles-mêmes, ou que leur donnent, soit leur objet, soit leurs circonstances, elles reçoivent aussi de la fin leur bonté ou leur malice.)

Il en est de la bonté des choses comme de leur être. Il y en a dont l'être ne dépend d'aucune autre chose, et qu'il suffit, par suite, de con-

ment, je ne veux pas qu'on en parle d'une manière intempestive. Rien n'est agréable et suave comme le miel; mais n'est-il pas vrai que pris avec intempérance, il excite le dégoût et provoque le vomissement? Il est un temps déterminé pour chaque œuvre. Les choses qui, par elles-mêmes, sont bonnes et légitimes, perdent ce caractère de droiture et de bonté quand elles ne sont pas revêtues des circonstances qu'elles exigent. » Viennent ensuite quelques exemples que nous ne citons pas, la pensée de l'auteur s'expliquant et se justifiant assez par elle-même.

ARICULUS IV.

Utrùm actio humana sit bona vel mala ex fine.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionysius, IV, cap. *De div. Nom.* quòd « nihil respiciens ad malum, operatur. » Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala : quod patet esse falsum.

2. Præterea, bonitas actus est aliquid in ipso existens. Finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundùm finem dicitur actio bona vel mala.

3. Præterea, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum ·is dat eleemosynam propter inanem gloriam; et è converso, aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cùm quis furatur, ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona vel mala.

Sed contra est, quòd Boetius dicit in *Topic.*, quòd « cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est; et cujus finis malus est, ipsum quoque malum est. »

(Conclusio. — Actiones humanæ sicut ex fine dependent, ita præter absolutam bonitatem, quam ex se habent, et eam quam ex objecto, vel ex circumstantiis, ex fine quoque bonitatem vel malitiam suscipiunt.)

Respondeo dicendum, quòd eadem est dispositio rerum in bonitate, et in *esse*. Sunt enim quædam, quorum *esse* ex alio non dependet, et in his sufficit considerare ipsum eorum *esse* absolutè. Quædam verò sunt, quorum *esse* de-

sidérer absolument. Il y en a aussi dont l'être dépend d'une autre chose et doit être conséquemment envisagé dans son rapport avec la cause dont il dépend. Or, de même que l'être d'une chose dépend de l'agent et de la forme, sa bonté dépend de la fin. C'est pourquoi, dans les personnes divines, dont la bonté est indépendante de toute cause, cette bonté n'est pas considérée sans doute comme provenant de la fin; mais dans les actes humains et les autres êtres qui dépendent de certaines causes, outre la bonté absolue qui est en eux, il faut voir encore la bonté qu'ils empruntent à la fin de laquelle ils dépendent. Ainsi la bonté d'une action humaine peut être considérée sous quatre aspects : d'abord dans son genre ou en elle-même, c'est-à-dire, en tant que l'action est telle; puisque, comme nous l'avons dit, elle a autant de bonté qu'elle a d'être; secondement, dans son espèce, qui résulte de l'objet embrassé par l'action; en troisième lieu, dans ses circonstances, qui en sont comme les accidents; en quatrième lieu, dans sa fin, c'est-à-dire, dans son rapport avec la cause de la bonté.

Je réponds aux arguments : 1° Le bien qu'on se propose pour fin n'est pas toujours un vrai bien; quelquefois il est réel, quelquefois il n'est qu'apparent, et, dans ce dernier cas, la fin peut rendre une action mauvaise.

2° Quoique la fin soit une cause extrinsèque, néanmoins la proportion voulue et le rapport qu'elle a avec l'action sont intrinsèques à l'action même.

3° Rien n'empêche qu'une action douée d'une des bontés que nous avons énumérées ne manque des autres. En ce sens, il arrive qu'une action bonne dans son espèce ou dans ses circonstances est rapportée à une fin mauvaise, ou réciproquement (1). Cependant elle n'a une bonté absolue

(1) C'est-à-dire qu'une action, mauvaise dans son espèce ou dans ses circonstances, peut quelquefois être rapportée à une bonne fin. La fin ne suffit pas alors à la rendre bonne, d'après

pendet ab alio : unde oportet quod considerentur per considerationem ad causam, à qua dependent. Sicut autem *esse* rei dependet ab agente et forma, sic bonitas rei dependet à fine. Unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanæ, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit. Sic igitur in actione humana, bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundùm genus, prout scilicet est actio; quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia verò secundùm speciem, quæ accipitur secundùm objectum conveniens. Tertia secundùm circumstantias, quasi secundùm accidentia quædam. Quarta autem secundùm finem, quasi secundùm habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens : et secundùm hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam : et secundùm hoc contingit actionem quæ est bona secundùm speciem suam, vel secundùm circumstantias, ordinari ad finem malum, vel è converso; non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concur-

que lorsque ces diverses sortes de bonté lui conviennent, par la raison que « tout défaut est un mal, et que le bien ne provient que d'une cause parfaite, » comme dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV.

ARTICLE V.

Y a-t-il des actions humaines qui soient bonnes ou mauvaises dans leur espèce?

Il paroît que les actions humaines ne sont pas spécifiquement bonnes ou mauvaises. 1° Le bien ou le mal des actes est conforme à celui des choses. Or, dans les choses, le bien et le mal ne diversifient pas l'espèce; car un homme bon est de la même espèce qu'un homme mauvais. Donc le bien et le mal ne diversifient pas l'espèce des actes.

2° Le mal étant une privation est un non-être. Mais le non-être ne peut constituer une différence, d'après le Philosophe, *Metaph.*, III. Or, comme la différence constitue l'espèce, il semble que de ce qu'un acte est mauvais, il ne rentre pas pour cela dans une nouvelle espèce. Par suite, le bien et le mal ne diversifient pas l'espèce des actes humains.

3° A des actes spécifiquement divers correspondent des effets divers. Or, un même effet peut résulter de deux actes dont l'un est bon et l'autre mauvais : ainsi la génération résulte de l'adultère comme du mariage. Donc les actes bons et les actes mauvais ne diffèrent pas quant à l'espèce.

4° Le bien et le mal des actes résultent quelquefois des circonstances. Or, la circonstance étant un accident ne peut donner l'espèce à l'acte.

cet axiôme : la fin ne justifie pas les moyens. Mais la fin suffit, quand elle est mauvaise, à vicier une action. Il faut donc, pour qu'une action soit bonne, qu'elle soit bonne de tout point, par l'objet, par les circonstances et par la fin. Il suffit qu'une seule de ces conditions manque, pour qu'elle soit mauvaise : et cela, en vertu du principe invoqué par notre saint auteur dans cette même réponse au troisième argument.

---

rant, quia « quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, » ut Dionysius dicit c. IV. *De divinis Nominibus.*

ARTICULUS V.

Utrùm aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd actus morales non differant specie secundùm *bonum* et *malum*. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est (qu. 1). Sed in rebus *bonum* et *malum* non diversificant speciem; idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam *bonum* et *malum* in actibus diversificant speciem.

2. Præterea, malum cum sit privatio, est quoddam *non ens*. Sed *non ens* non potest esse differentia, secundum Philosophum in III. *Metaph.*, text. 10. Cùm ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie : et ita *bonum* et *malum* non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Præterea, diversorum actuum secundùm speciem diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo: sicut homo generatur ex adulterio et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

4. Præterea, *bonum* et *malum* dicitur in actibus quandoque secundùm circumstantiam, ut dictum est (art. 4). Sed circumstantia cùm

(1) De his etiam qu. 2, de malo, art. 4, ad 5, et art. 5, in corp.

Donc les actes humains ne diffèrent pas spécifiquement par leur bonté et leur malice.

Mais, au contraire, d'après le Philosophe, *Ethic.*, II, « des habitudes semblables produisent des effets semblables. » Or, les habitudes bonnes et mauvaises diffèrent spécifiquement, comme la libéralité et la prodigalité. Donc les actes bons et mauvais diffèrent aussi par leur espèce.

(Conclusion. — L'acte étant spécifié par l'objet qui diffère suivant sa bonté et sa malice, le bien et le mal diffèrent évidemment quant à l'espèce.)

Tout acte, ainsi que nous l'avons dit, est spécifié par son objet. Il suit de là qu'une certaine diversité dans les objets peut constituer parmi les actes une diversité d'espèces. Il faut aussi considérer que la différence de l'objet fait la différence de l'espèce dans les actes, en tant qu'ils sont rapportés à un principe actif; et que cette différence ne spécifie nullement les actes, en tant qu'ils sont rapportés à un autre principe actif; car l'espèce ne résulte pas d'une chose purement accidentelle, mais de quelque chose d'essentiel. Or une différence dans les objets peut être essentielle par rapport à un principe actif, et accidentelle par rapport à un autre : ainsi la connoissance de la couleur et celle du son prises en elles-mêmes diffèrent essentiellement par rapport aux sens, et ne diffèrent pas par rapport à l'intellect. Mais dans les actes, le bien et le mal sont déterminés par la raison; parce que, d'après saint Denis, *De div. Nom.*, IV, « le bien de l'homme consiste en ce qu'il agit suivant la raison, et le mal en ce qu'il agit contrairement à la raison, » le bien d'un être étant ce qui convient à sa forme, et le mal étant ce qui est en opposition avec elle. Il est donc évident que la différence du bien et du mal considérée dans l'objet, doit être rapportée à la raison, qui juge

---

sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

Sed contra, secundùm Philosophum in II. *Ethic.*, « similes habitus, similes actus reddunt. » Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et actus bonus et malus differunt specie.

(Conclusio. — Cùm actus speciem habeat ex objecto, cujus *bonum* et *malum* differentia sunt, manifestum est *bonum* et *malum* differre specie.)

Respondeo dicendum, quòd omnis actus speciem habet ex suo objecto, sicut supra dictum est (qu. 1, art. 3). Unde oportet quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum quod aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus secundùm quod referuntur ad unum principium activum, quæ non facit differentiam in actibus secundùm quod referuntur ad aliud principium activum; quia nihil quod est per accidens constituit speciem, sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud : sicut cognoscere colorem et sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem *bonum* et *malum* dicitur per comparationem ad rationem; quia ut Dionysius dicit IV. *De div. Nomin.*, « bonum hominis est secundùm rationem esse, malum autem quod est præter rationem; » unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundùm suam formam, et malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo quod differentia boni et mali circa objectum considerata, comparatur per se ad rationem; scilicet secundùm quod objectum est ei con-

si l'objet lui convient ou non; et les actes sont appelés humains ou moraux, en tant qu'ils sont subordonnés à la raison (1). D'où il résulte clairement que le bien et le mal diversifient les espèces des actes moraux, puisque les différences absolues diversifient les espèces.

Je réponds aux arguments : 1° Même dans les choses naturelles les espèces sont diversifiées par le bien et le mal, c'est-à-dire, par ce qui est selon ou contre la nature. Un corps mort, en effet, et un corps vivant ne sont pas de la même espèce. De même le bien qui résulte de la conformité à la raison, et le mal qui résulte de la non-conformité, changent l'espèce des actes moraux.

2° Le mal emporte une privation, non absolue, mais relative à telle ou telle puissance. Un acte, en effet, est mauvais dans son espèce, non parce qu'il n'a aucun objet, mais parce qu'il a un objet contraire à la raison, comme, par exemple, enlever le bien d'autrui. D'où il suit que l'objet considéré même comme une chose positive, peut rendre un acte spécifiquement mauvais.

3° L'acte conjugal et l'adultère, par rapport à la raison, diffèrent spécifiquement et produisent aussi sous ce rapport des effets différents; car l'un mérite louange et récompense, l'autre, blâme et châtiment. Mais,

(1) Dans tout acte humain, comme nous l'avons dit d'après la doctrine de notre saint auteur, il faut distinguer deux sortes d'être, l'être naturel et l'être moral. De plus, l'être moral d'un acte résulte de son rapport avec la raison, c'est-à-dire de sa conformité ou de son opposition avec cette lumière intérieure, qui est en nous le pur reflet de la loi éternelle. C'est là un double principe qu'on ne doit pas perdre de vue, si l'on veut comprendre la distinction établie dans cet article.

Deux actes peuvent avoir un même être naturel, ou appartenir naturellement à la même espèce, tandis que, considérés moralement, ou dans leur être moral, ils appartiennent à des espèces différentes et même opposées. Tuer un homme, dans le cas de légitime défense, et le tuer sous l'impulsion de la haine, c'est un même acte naturel; mais, à considérer les choses sous le rapport moral, il existe, entre ces deux actes, une différence qui les classe dans deux espèces bien distinctes : l'un est un malheur, l'autre est un crime.

veniens, vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundùm quod sunt à ratione : unde manifestum est quòd *bonum* et *malum* diversificant speciem in actibus moralibus (1); differentiæ enim per se diversificant speciem.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus *bonum* et *malum*, quod est « secundùm naturam et contra naturam, » diversificant speciem naturæ. Corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt ejusdem speciei, et similiter *bonum* in quantum est secundum rationem, et *malum* in quantum est præter rationem, diversificant speciem moris.

Ad secundum dicendum, quòd *malum* importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundùm suam speciem, non ex eo quod nullum habeat objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde in quantum objectum est aliquid positivè, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quòd actus conjugalis et adulterium secundùm quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes; quia unum eorum meretur laudem et præmium, aliud vituperium et pœnam. Sed secundùm quod comparantur ad po-

(1) Aliter tamen et aliter juxta diversam utriusque conditionem. *Bonum* enim speciem formaliter constituere potest, quia est positivum aliquid et ens; *malum* autem nonnisi materialiter et denominativè, cùm formaliter sit privatio tantùm et *non ens*, nec speciem constituere possit per seipsum, sed ut adjunctum bono; sicut expressè I. part., qu. 48, art. 1, ad 2, explicat S. Thomas; et expendimus ibi contra cæcos deformitatis, vel malitiæ positivæ assertores, ac alibi, pleniùs expendemus.

sous le rapport purement naturel, ils ne diffèrent pas d'espèce, et ils ont par conséquent un même résultat spécifique.

4° Les circonstances sont prises quelquefois comme constituant la différence essentielle d'un objet, en tant qu'on les compare à la raison; et, dans ce sens, elles peuvent spécifier l'acte moral. Cela arrive toutes les fois qu'elles changent un acte bon en un acte mauvais; ce qu'elles ne peuvent faire que parce qu'elles sont opposées à la raison.

ARTICLE VI.

La fin rend-elle les actes spécifiquement bons ou mauvais?

Il paroît que le bien et le mal qui viennent de la fin, ne diversifient pas l'espèce des actes. 1° Les actes sont spécifiés par leurs objets. Or la fin diffère de l'objet. Donc le bien et le mal qui viennent de la fin, ne diversifient pas l'espèce des actes.

2° Ce qui n'est qu'accident ne détermine pas l'espèce. Or, le rapport d'un acte avec telle fin est souvent accidentel; par exemple, faire l'aumône par vaine gloire. Donc le bien et le mal qui viennent de la fin, ne diversifient pas l'espèce des actes.

3° Des actes spécifiquement divers peuvent être rapportés à une même fin : ainsi la vaine gloire peut être la fin de plusieurs actes vicieux ou vertueux en eux-mêmes. Donc le bien et le mal qui résultent de la fin ne diversifient pas l'espèce des actes.

Mais, au contraire, nous avons montré plus haut, quest. 1, art. 3, que les actes étoient aussi spécifiés par la fin (1). Donc ils le sont par le bien et le mal qui résultent de cette même fin.

(1) En démontrant, dans la question et l'article indiqués, que les actes humains sont spécifiés par la fin, l'auteur s'est appuyé sur un texte de saint Augustin, qui s'applique à la

---

tentiam generativam, non differunt specie : et sic habent unum effectum secundùm speciem.

Ad quartum dicendum, quòd circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundùm quod ad rationem comparatur : et tunc potest dare speciem actui morali. Et hoc oportet esse quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam; non enim circumstantia faceret actum malum nisi per hoc quod rationi repugnat.

ARTICULUS VI.

Utrùm actus habeat speciem boni vel mali ex fine.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd bonum et malum quod est ex fine, non diversificent speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex objecto. Sed finis est præter rationem objecti. Ergo bonum et malum quod est ex fine, non diversificant speciem actus.

2. Præterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est (art. 9). Sed accidit alicui actui, quod ordinetur ad aliquem finem, sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundùm *bonum* et *malum* quod est ex fine, non diversificantur actus secundùm speciem.

3. Præterea, diversi actus secundùm speciem ad unum finem ordinari possunt : sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diversarum virtutum et diversorum vitiorum. Non ergo *bonum* et *malum*, quod accipitur secundùm finem, diversificat speciem actuum.

Sed contra est, quòd supra ostensum est (qu. 1, art. 3), quod actus humani habent speciem à fine. Ergo *bonum* et *malum* quod accipitur secundùm finem, diversificat speciem actuum.

(1) De his etiam infrà qu. 19, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 40, art. etiam 1.

(CONCLUSION. — La bonté ou la malice distinguant spécifiquement les actes humains, une telle distinction résulte aussi de la fin, qui est l'objet propre des actes intérieurs de la volonté.)

Comme nous l'avons dit plus haut, on appelle humains certains actes, parce qu'ils sont volontaires. Or, l'acte volontaire se compose de deux actes, l'un intérieur, l'autre extérieur, qui chacun ont leur objet propre. L'objet propre de l'acte intérieur est la fin; celui de l'acte extérieur est ce sur quoi il tombe directement. De même donc que l'objet sur lequel s'exerce l'acte extérieur le spécifie, l'acte intérieur est spécifié par la fin comme par son objet propre. Mais ce qui provient de la volonté est comme la forme de ce qu'opère l'acte extérieur, par la raison que les membres sont les instruments dont la volonté se sert, et que les actes extérieurs ne sont moraux qu'en tant qu'ils sont volontaires. C'est pourquoi l'espèce des actes humains résulte formellement de leur fin, et matériellement de l'objet de l'acte extérieur. De là cette parole du Philosophe, *Ethic.*, V : « Celui qui vole pour commettre un adultère, est plutôt adultère que voleur. »

Je réponds aux arguments : 1° La fin, on l'a vu, est prise aussi comme objet.

2° Quoique l'acte extérieur soit accidentellement rapporté à telle fin, il n'en est pas de même de l'acte intérieur, qui est la forme de l'acte extérieur.

3° Lorsque plusieurs actes spécifiquement divers sont rapportés à une même fin, il y a bien diversité d'espèce dans les actes extérieurs, mais, du côté de l'acte intérieur, il y a unité spécifique.

thèse actuelle, d'une manière encore plus directe. Voici les paroles du saint évêque d'Hippone : « Suivant que notre fin est bonne ou mauvaise, nos actions sont louables ou blâmables. » C'est, comme on le voit, la réponse à la question posée dans cet article.

(CONCLUSIO. — Bonitas vel malitia humanos actus morales specie distinguens, etiam ex fine, qui proprium objectum actus interioris voluntatis est, sumi debet.)

Respondeo dicendum, quòd aliqui actus dicuntur *humani* in quantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est (qu. 1, art. 1). In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior : et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem propriè est objectum interioris actus voluntatis; id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem à fine, sicut à proprio objecto. Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus; quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt vountarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundùm finem, materialiter autem secundùm objectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit in V. *Ethic.* quod « ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quàm fur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd finis habet rationem objecti, ut dictum est (qu. 1, art. 2 et paulò suprà in corp.)

Ad secundum dicendum, quòd ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.

ARTICLE VII.

La bonté qui vient de la fin est-elle subordonnée à celle qui vient de l'objet comme une espèce à son genre, ou est-ce le contraire qui a lieu?

Il paroît que la bonté qui vient de la fin, a pour genre celle qui vient de l'objet : ainsi, par exemple, quelqu'un veut voler pour faire l'aumône. 1° Tout acte, comme on l'a dit, est spécifié par son objet. Or, il est impossible qu'un objet soit renfermé dans une espèce qui n'est pas par elle-même subordonnée à celle de cet objet, une même chose ne pouvant appartenir à des espèces différentes et indépendantes. Donc l'espèce qui vient de la fin est renfermée dans celle qui vient de l'objet.

2° Toujours la différence dernière constitue l'espèce la plus particulière. Or, la différence qui vient de la fin est postérieure à celle qui vient de l'objet, car la fin a la qualité de terme. Donc l'espèce qui vient de la fin est renfermée dans celle qui vient de l'objet, comme étant plus particulière que celle-ci.

3° Plus une différence est formelle, plus elle est particulière, parce que la différence est au genre ce que la forme est à la matière. Or, dans l'article précédent, on a vu que l'espèce qui vient de la fin est plus formelle que celle qui vient de l'objet. Donc l'espèce qui vient de la fin est renfermée dans celle qui vient de l'objet, comme l'espèce dans son genre.

Mais le contraire résulte de ce que tout genre a des différences déterminées. Or, les actes appartenant à l'espèce qui vient de l'objet, peuvent être rapportés à une infinité de fins : ainsi le vol peut avoir pour fin une foule de biens et de maux. Donc l'espèce qui vient de la fin n'est pas subordonnée à celle qui vient de l'objet, comme à son genre (1).

(1) L'aspect métaphysique sous lequel cette thèse se présente, ne devroit pas faire penser au lecteur qu'elle est de pure théorie, et qu'elle n'a aucun rapport avec la morale. En mon-

ARTICULUS VII.

Utrùm species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, vel è converso.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quæ est ex objecto, sicut species sub genere : puta, cùm aliquis vult furari ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex objecto, ut dictum est. Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua specie, quod sub propria specie non continetur; quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex objecto.

2. Præterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quæ est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quæ est ex objecto; quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima.

3. Præterea, quanto aliqua differentia est magis formalis, tantò magis est specialis; quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Sed species quæ est ex fine, est formalior ea quæ est ex objecto, ut dictum est (art. 6). Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed contra, cujuslibet generis sunt determinatæ differentiæ. Sed actus ejusdem speciei ex parte objecti potest ad infinitos fines ordinari, putà furtum ad infinita bona vel mala. Ergo species quæ est ex fine, non continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere.

(CONCLUSION. — L'espèce d'un acte moral, prise du côté de la fin, n'a pas pour genre l'espèce qui lui est assignée par l'objet, mais elles forment des espèces différentes.)

L'objet d'un acte extérieur peut avoir deux sortes de rapport avec la fin déterminée par la volonté. Il peut lui être rapporté d'une manière essentielle; ainsi, combattre courageusement a, de sa nature, un rapport direct avec la victoire. Il peut aussi ne lui être rapporté qu'accidentellement; lorsque, par exemple, on prend le bien d'autrui pour faire l'aumône. Or, d'après le Philosophe, *Metaph.*, VII, 43, les différences qui divisent un genre et forment ses espèces, doivent le diviser de soi ou par elles-mêmes; si elles ne le font que par accident, la division n'est pas naturelle; si l'on disoit, par exemple, « parmi les animaux, les uns sont raisonnables, les autres sont privés de raison; et, parmi ces derniers, les uns ont des ailes, les autres en sont dépourvus; » il y auroit là quelque chose d'irrationnel; ces dernières qualités ne déterminent pas par elles-mêmes la nature de l'animal privé de raison. Mais il faudroit ainsi diviser ces animaux : « les uns ont des pieds, les autres n'en ont *pas*; et, parmi les premiers, les uns en ont deux, les autres quatre, d'*autres un* plus grand nombre, » et ainsi de suite. Cette classification détermine

trant que, dans les actes humains, l'espèce résultant de la fin n'est pas renfermée dans celle qui résulte de l'objet, comme une espèce est renfermée dans son genre, saint Thomas établit en principe une des vérités les plus importantes, et dont l'application a le plus d'étendue : il prouve, en effet, par là, que la fin d'un acte, telle que l'homme se la propose, ne suit pas nécessairement la nature de l'objet de cet acte; que cet objet, par conséquent, peut être bon, tandis que la fin est mauvaise, ce qui ne sauroit avoir lieu si la nature de l'objet entraînoit toujours et caractérisoit par là même celle de la fin. Or, comme nous avons vu que la malice de la fin suffisoit à rendre l'acte mauvais, cela prouve ultérieurement qu'un acte bon dans son espèce ou par son objet, ne peut pas rendre telle la fin à laquelle cet acte est adressé. Et, comme enfin ces deux espèces, celle de la fin et celle de l'objet, sont indépendantes l'une de l'autre, il s'ensuit que ni la fin ne légitime les moyens, ni les moyens ne peuvent réhabiliter la fin.

Les raisonnements que saint Thomas développe dans le corps de l'article, pour démontrer cette vérité, sont basés sur les principes généraux de la philosophie aristotélique touchant le genre et l'espèce, la matière et la forme, la différence éloignée et la différence prochaine ou dernière : toutes notions que nous avons plus d'une fois rappelées dans les notes, en particulier dans celles du premier et du troisième volume. Le lecteur peut y recourir au besoin; ces expressions une fois bien comprises, les pensées et leur enchaînement ne présentent presque plus aucune difficulté.

(CONCLUSIO. — Species moralis actus ex fine accepta, non continetur sub specie actus ex objecto specificati, sicut sub genere, sed sunt in distinctis speciebus.)

Respondeo dicendum, quòd objectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis. Uno modo sicut per se ordinatum ad ipsum : sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam. Alio modo per accidens : sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandam eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit in VII. *Metaph.* (text. 43), quod differentiæ dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud; si autem per accidens, non rectè procedit divisio, putà si quis dicat : « animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalium, aliud alatum, aliud non alatum; » alatum enim et non alatum non sunt per se determinativa ejus quod est irrationale. Oportet autem sic dividere, « animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; et habentium pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos; » hæc enim per se determinant

de plus en plus la première différence établie. Ainsi donc, quand l'objet n'est pas par lui-même rapporté à la fin, la différence spécifique qui vient de l'objet, n'est pas propre à déterminer celle qui vient de la fin, et réciproquement. D'où il suit que ces espèces ne rentrent pas l'une dans l'autre, et qu'alors l'acte moral est comme renfermé dans deux espèces disparates. De là nous disons que celui qui vole pour s'abandonner à la fornication, commet deux péchés par un seul acte. Mais si l'objet est par lui-même rapporté à la fin, l'une des différences détermine l'autre, et, par suite, l'une est renfermée dans l'autre. Reste à examiner quelle est celle-là. Pour le déterminer clairement, il faut d'abord considérer que plus est particulière la forme de laquelle résulte la différence, plus celle-ci est spécifique; en second lieu, que plus un agent est universel, et plus sa forme est universelle; en troisième lieu, qu'à un agent universel correspond, et dans une exacte proportion, une fin extrême ou dernière: ainsi la victoire, qui est la fin dernière de l'armée, est ce que se propose le général en chef; mais la disposition de tel ou tel bataillon, est la fin que se proposent les officiers inférieurs. D'où il suit que la différence qui vient de la fin est plus générale, et que celle qui vient de l'objet, qui est par lui-même rapporté à cette fin, est spécifique par rapport à la première. Car la volonté dont l'objet propre est la fin, est le moteur universel des autres puissances de l'ame, qui ont pour objet propre les actes particuliers (1).

Je réponds aux arguments : 1° Considéré en lui-même, un objet ne peut pas appartenir à deux espèces indépendantes; mais ses accidents peuvent les ranger dans des espèces différentes : ainsi la couleur d'un

(1) Sous ce rapport donc, l'espèce déterminée par l'objet se rangeroit sous celle qui vient de la fin, comme une espèce se range sous le genre. Et cela est vrai, mais dans le cas seulement où, comme vient de le dire saint Thomas, l'objet conduit par lui-même à la fin; car il n'en est plus ainsi dans le cas où l'objet n'a avec la fin qu'un rapport accidentel, arbitraire, ou même contradictoire et violent.

---

priorem differentiam. Sic igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quæ est ex objecto, non est per se determinativa ejus quæ est ex fine; nec è converso : unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quòd ille qui furatur ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu. Si verò objectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius : unde una istarum specierum continebitur sub altera. Considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cujus evidentiam primo considerandum est quod quanto aliqua differentia sumitur à forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori : sicut victoria quæ est ultimus finis exercitus, est finis intentus à summo duce; ordinatio autem hujus aciei, vel illius, est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quod differentia specifica quæ est ex fine, est magis generalis; et differentia quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus. Voluntas enim, cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur; sed secundum ea quæ rei adveniunt,

fruit le range dans la classe des objets blancs, et son parfum dans la classe des objets odorants. De même un acte qui, pris en lui-même, appartient à telle espèce, pourra, à cause des conditions morales qui lui sont accidentelles, être rangé dans deux classes, comme il a été dit dans cette même partie, quæst. 1, art. 3.

2° La fin est la dernière chose dans l'exécution, mais la première dans l'intention de la raison, qui détermine les espèces des actes moraux.

3° La différence est au genre ce que la forme est à la matière, en tant qu'elle fait passer le genre à l'acte; mais le genre est aussi plus formel que l'espèce, comme étant plus absolu et moins restreint. D'où les parties d'une définition se résolvent dans le genre de la cause *formelle*, comme le dit le Philosophe, *Physic.*, II; et, sous ce rapport, le genre est la cause formelle de l'espèce, et il sera d'autant plus formel qu'il sera plus universel.

ARTICLE VIII.

Y a-t-il des actes indifférents dans leur espèce?

Il paroît qu'il n'y a pas d'actes spécifiquement indifférents. 1° Le mal, d'après saint Augustin, est la privation d'un bien. Or, la *privation et* l'habitude ou possession sont en opposition immédiate, d'après le Philosophe. Donc il n'y a pas d'acte spécifiquement indifférent, et servant comme d'intermédiaire entre le bien et le mal.

2° Les actes humains, comme on l'a dit, sont spécifiés par leur fin ou leur objet. Or, tout objet et toute fin sont bons ou mauvais. Donc tout acte humain est spécifiquement bon ou mauvais. Donc aucun n'est indifférent dans son espèce.

---

potest aliquid sub diversis speciebus contineri, sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi, et secundum odorem sub specie bene redolentis : et similiter actus, qui secundùm substantiam suam est in una specie naturæ, secundùm conditiones morales supervenientes, ad duas species referri potest, ut supra dictum est (qu. 1, art. 3, ad 3).

Ad secundum dicendum, quòd finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis, secundùm quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, in quantum facit esse genus in actu; sed etiam genus consideratur ut formalius specie secundum quod est absolutius et minus contractum. Unde et partes definitionis reducuntur ad genus causæ formalis, ut dicitur in II. *Physic.*; et, secundùm hoc, genus est causa formalis speciei; et tanto erit formalius, quanto communius.

ARTICULUS VIII.

Utrùm aliquis actus sit indifferens secundùm suam speciem.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quod non sit aliquis actus indifferens *secundùm suam* speciem. Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum (in *Enchir.*, cap. 11). Sed privatio et habitus sunt *opposita immediatè*, secundùm Philosophum (cap. de oppositis). Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

2. Præterea, actus humani habent *speciem* à fine vel objecto, ut dictum est. Sed omne objectum et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus *secundùm* suam speciem, est bonus vel malus. Nullus ergo est indifferens secundùm speciem.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, qu. 3, art. 3, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 40, art. 5; et qu. 2, de malo, art. 4 et art. 5; et *Quodlib.*, IX, art. 15.

3° Ainsi qu'on l'a vu, l'acte bon est celui qui a la perfection qui lui convient, et l'acte mauvais celui qui ne l'a pas. Or, nécessairement, tout acte a ou n'a pas la plénitude de bonté qui lui convient. Donc tout acte nécessairement est bon ou mauvais, et il n'y en a point d'indifférent.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Augustin, *De serm. Dom. in mont* : « Il y a des actions qui sont comme intermédiaires, et qui peuvent être faites avec une bonne ou une mauvaise intention, et dont il est téméraire de juger. » Donc il y a des actes indifférents dans leur espèce (1).

(Conclusion. — Il y a des actes humains spécifiquement indifférents, c'est-à-dire, dont l'objet n'a aucun rapport avec la raison; par exemple, lever une paille de terre.)

Tout acte, comme nous l'avons vu, est spécifié par son objet, et l'acte humain appelé acte moral est spécifié par l'objet considéré dans son rapport avec le principe des actes humains, qui est la raison. Si l'objet d'un acte renferme quelque chose de conforme à l'ordre voulu par la raison, cet acte sera spécifiquement bon : par exemple, faire l'aumône à un indigent. S'il renferme, au contraire, quelque chose que la raison ré-

(1) Tous les saints docteurs qui se sont occupés de ces matières, tous les théologiens surtout, depuis saint Thomas, reconnoissent qu'il y a des actes indifférents de leur nature ou dans leur espèce. A cet égard, voici comment s'exprime saint Jérôme, *Epist.* LXXXIX : « La continence est un bien, la luxure un mal, et, comme point intermédiaire entre ces deux extrêmes, il y a l'acte indifférent, tel que se promener. » Le concile de Constance a condamné une proposition de Jean Hus contraire à cette vérité. Sur ce point donc, pas de divergence. Mais les disciples de saint Thomas se sont demandé si, dans la pensée du maître, les actes indifférents formoient une espèce distincte parmi les actes moraux, si c'est là une troisième espèce dans le genre de la moralité. L'école de Salamanque répond négativement à cette question. D'autres thomistes, tels que Gonet, Serra, Billuart, la résolvent d'une manière affirmative. Nous ne reproduirons pas ici leurs divers arguments; qu'il nous suffise d'avoir rappelé le fait tout seul d'une telle controverse, pour montrer l'importance qu'on a toujours attachée à pénétrer jusqu'au fond la véritable pensée du docteur angélique.

---

3. Præterea, sicut dictum est (art. 1), actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quod omnis actus secundùm speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De serm. Dom. in mont.*, quod « sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri ; de quibus est temerarium judicare (1). » Sunt ergo aliqui actus secundùm speciem suam indifferentes.

(Conclusio. — Sunt aliqui ex humanis actibus indifferentes secundùm suam speciem, quorum videlicet objectum nihil includit ad rationem pertinens, sicut levare de terra festucam.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 5), actus omnis habet speciem ab objecto ; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actus includit aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundùm suam speciem : sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini

(1) Vel sic paulò pleniùs, lib. II, cap. 18, in modernis, vel cap. 23 in antiquis, non 28 : *Sunt quædam facta media quæ ignoramus quo animo fiant, quia et bono et malo fieri possunt; de quibus temerarium est judicare, maximè ut condemnemus, etc.*

prouve, il sera spécifiquement mauvais : par exemple, voler, c'est-à-dire prendre le bien d'autrui. Mais quelquefois l'objet d'un acte ne renferme rien dont puisse juger la raison, par exemple, lever une paille, aller à la campagne; et ces actes sont indifférents dans leur espèce.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a deux sortes de privation, l'une consiste dans la privation absolue de l'être, laquelle ne laisse rien, mais enlève tout : telle est la cécité par rapport à la vue, la complète obscurité par rapport à la lumière, la mort par rapport à la vie; et entre une privation de ce genre et la manière d'être opposée, il ne peut y avoir de moyen terme. Il y a une autre privation qui n'est que partielle : ainsi la maladie est la privation de la santé, non qu'elle la détruise totalement, mais parce qu'elle est comme la voie qui conduit à la destruction totale opérée par la mort. Cette privation là, laissant subsister quelque chose, n'est pas en opposition formelle avec la manière d'être opposée. C'est en ce sens que le mal est la privation du bien, comme le dit Simplicius (*in Comment. sup. lib. Prædic.*); car il n'enlève pas tout le bien, mais en laisse une partie. D'où il suit qu'il y a un milieu entre le bien et le mal.

2° Tout objet et toute fin ont une bonté au moins naturelle, mais non toujours une bonté ou une malice morale, laquelle résulte de leur rapport avec la raison; c'est de celle-là qu'il s'agit maintenant.

3° Tout ce qui est dans un acte n'appartient pas à son espèce. D'où il suit que, quoique son espèce ne renferme pas tout ce qui convient à la plénitude de la bonté qui lui est propre, il n'est pas pour cela spécifiquement bon ou mauvais : ainsi l'homme n'est ni vertueux ni méchant de son espèce.

---

rationis, erit malus actus secundum speciem : sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi : et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est privatio : quædam, quæ consistit in *privatum esse*, et hæc nihil relinquit, sed totum aufert : ut cæcitas totaliter aufert visum, et tenebræ lucem, et mors vitam ; et inter hanc privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio quæ consistit in *privari* : sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis quæ fit per mortem ; et ideo talis privatio cùm aliquid relinquit, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in *Comment. super lib. Prædicament.*; quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit : unde potest esse aliquod medium inter *bonum* et *malum*.

Ad secundum dicendum, quod omne objectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam saltem naturalem ; non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est ; et de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum, quòd non quicquid habet actus pertinet ad speciem ejus : unde etsi in ratione suæ speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, sed etiam bonus : sicut homo, secundum suam speciem, neque virtuosus neque vitiosus est.

ARTICLE IX.

Y a-t-il des actes individuels qui soient indifférents?

Il paroît qu'il y a des actes individuels qui sont indifférents. 1° Il n'y a aucune espèce qui ne renferme ou ne puisse renfermer quelque individu. Or, il y a des actes indifférents dans leur espèce. Donc un acte individuel peut être indifférent.

2° « Des actes individuels se forment les habitudes correspondantes. » *Ethic.*, II. Or, il y a des habitudes indifférentes ; car le Philosophe dit de quelques-unes, *Ethic.*, IV, en particulier des habitudes de calme et de prodigalité, qu'elles ne sont pas mauvaises ; et cependant il est certain qu'elles ne sont pas bonnes, puisqu'elles n'appartiennent pas à la vertu : d'où il suit qu'elles sont indifférentes. Donc il y a des actes individuels qui sont indifférents.

3° Le bien moral appartient à la vertu et le mal moral au vice. Or, quelquefois l'homme ne rapporte pas un acte, de sa nature indifférent, à une fin vertueuse ou vicieuse. Donc il y a des actes individuels indifférents.

Mais, au contraire, saint Grégoire dit dans une de ses Homélies : « La parole oiseuse est celle qui n'est ni vertueuse, ni nécessaire, ni utile. » Or, les paroles oiseuses sont mauvaises, puisque les hommes en doivent rendre compte au jour du jugement, selon la sentence bien connue de l'Evangile, *Matth.*, XII (1). Mais si elles sont dictées par une juste nécessité ou une utilité pieuse, elles sont bonnes. Donc toute parole est bonne

(1) Cette pensée se trouve dans la sixième homélie ; elle est encore exprimée, *Morale*, VII. Le texte de l'Evangile, que saint Grégoire explique de la sorte, a été commenté par d'autres Pères de l'Eglise, dans le même sens et presque dans les mêmes termes. Saint Jérôme s'exprime ainsi : « Une parole oiseuse est celle qui n'a aucune utilité ni pour celui qui la pro-

---

ARTICULUS IX.

Utrùm aliquis actus sit indifferens secundùm individuum.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quod aliquis actus secundùm individuum sit indifferens. Nulla enim species est, quæ sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est. Ergo videtur quòd aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Præterea, « ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis, » ut dicitur in II. *Ethic.* Sed aliquis habitus est indifferens ; dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.* de quibusdam, sicut de placidis et prodigis, quod non sunt mali ; tamen constat quod non sunt boni, cum recedant à virtute ; et sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

3. Præterea, bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum, qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitii vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in quadam homilia : « Otiosum verbum est, quod utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret. » Sed verbum otiosum est malum ; quia « de eo reddent homines rationem in die judicii, » ut dicitur *Matth.*, XII ; si autem non caret ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis, est bonum. Ergo

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 40, art. 5 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 4 ; et qu. 2, de malo, art. 5.

ou mauvaise, et par la même raison tout acte est bon ou mauvais. Donc aucun acte individuel n'est indifférent.

(Conclusion. — Quoique tout acte individuel provenant d'une délibération de la raison soit nécessairement bon ou mauvais, s'il provient de l'imagination seule, comme, par exemple, porter la main à sa barbe, rien n'empêche qu'il ne soit indifférent.)

Il arrive quelquefois qu'un acte indifférent dans son espèce devienne bon ou mauvais pris individuellement. Cela résulte de ce que l'acte moral, comme nous l'avons dit, reçoit sa bonté non-seulement de l'objet qui le spécifie, mais encore des circonstances qui en sont comme les accidents : ainsi telle chose convient comme accident à un homme en particulier, qui ne convient pas à l'homme pris génériquement. Il faut, par suite, que tout acte individuel ait quelque circonstance tirée au moins de la fin, objet de l'intention, qui le rende bon ou mauvais. En effet, la raison ayant pour objet de disposer convenablement les actes, tout acte fait avec délibération, par cela seul qu'il n'est pas rapporté à la fin voulue, répugne à la raison et devient mauvais; s'il est rapporté à la fin voulue, il est conforme à la raison, et par conséquent doué de bonté morale. Or, tout acte est nécessairement rapporté, ou non, à une fin convenable. Donc tout acte individuel provenant d'une délibération de la raison est nécessairement bon ou mauvais (1). S'il ne provient pas d'une délibération

nonce, ni pour celui qui l'entend. » Saint Ambroise en tire cette réflexion : « Si nous devons rendre compte d'une parole oiseuse, à combien plus forte raison, d'une parole criminelle? Si tout ce qui est oiseux n'est pas pour cela criminel, tout ce qui n'est pas utile est assurément périlleux. » Saint Basile va plus loin et dit : « Toute parole qui n'est pas utile dans le Seigneur, est une parole oiseuse; et le danger qu'elle entraîne est si grand que, lors même qu'elle seroit bonne de sa nature, si elle n'a pour but l'édification du prochain, elle nous rend coupables. »

Ce texte et ces commentaires méritent ici de fixer d'autant plus l'attention du lecteur, qu'ils sont l'un des fondements les plus solides de la doctrine des théologiens, touchant les actes indifférents.

(1) De même que les théologiens enseignent, avec saint Thomas, qu'il y a des actes indif-

omne verbum aut est bonum aut malum : pari ergo ratione et quilibet alius actus vel est bonus vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

(Conclusio. — Quamvis humanum actum in individuo consideratum, quando ex deliberata ratione procedit, bonum esse vel malum necesse est, verum si tantummodo ex imaginatione proveniat, ut cum quis fricat barbam, talem indifferentem esse nihil vetat.)

Respondeo dicendum, quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus. Et hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est (art. 2), non solum habet bonitatem ex objecto à quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis quæ sunt quasi quædam accidentia : sicut aliquid convenit individuo homini secundùm accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus à ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis à deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem

antérieure, et n'est que l'effet de l'imagination (par exemple, se frotter la barbe, remuer la main, ou le pied), cet acte n'est pas proprement un acte moral et humain, puisque c'est la raison qui donne aux actes cette qualité; il sera indifférent, en tant qu'il ne rentre pas dans la classe des actes moraux.

Je réponds aux arguments : 1° Qu'un acte soit spécifiquement indifférent, cela peut arriver de plusieurs manières : d'abord, lorsque l'acte est indifférent en vertu de son espèce même; ce qui n'est possible qu'aux yeux de la raison; car, en réalité, aucun acte n'est indifférent de cette manière, n'y ayant aucun objet des actes humains qui, soit par la fin, soit par les circonstances, ne puisse être rendu bon ou mauvais. Un acte peut encore être dit spécifiquement indifférent, lorsque par sa nature il n'est ni bon ni mauvais, quoiqu'il puisse devenir tel d'une autre manière. Ainsi l'homme n'est par son espèce ni blanc ni noir, quoiqu'elle ne s'oppose pas à ce qu'il soit l'un ou l'autre; la blancheur ou la noirceur du teint, en effet, peuvent résulter d'autres principes que de ceux qui caractérisent son espèce.

2° Le Philosophe appelle mauvais celui-là seul qui nuit aux autres hommes; dans ce sens il dit que le prodigue n'est pas mauvais, parce qu'il ne nuit à nul autre qu'à lui; et il en est de même de tous ceux qui ne nuisent pas à leur prochain. Mais nous, nous appelons généralement mal

férents dans leur espèce, ils enseignent aussi qu'un acte individuel, ou pris dans sa réalité concrète, ne sauroit être indifférent. Mais l'unanimité sur ce second point n'est peut-être pas aussi complète : Scot, du temps de saint Thomas, et Vasquez, beaucoup plus tard, ont prétendu qu'il y avoit ou qu'il pouvoit y avoir des actes individuellement indifférents. Les arguments dont ces auteurs appuient leur opinion ne peuvent, en aucune manière, contrebalancer les preuves données par notre saint auteur et par les nombreux théologiens qui se rangent à sa suite.

Il est bon de remarquer ici que les actes dont il est question n'appartiennent pas à l'ordre surnaturel, c'est-à-dire, ne sont pas considérés comme ayant un droit à la récompense éternelle. Sous ce rapport, on le sait, et le docteur angélique l'établira dans la suite, il y a des actes indifférents, des actes naturellement bons, mais qui, manquant du principe de la grace, ne peuvent avoir aucun mérite direct pour le salut. C'est même dans ce sens, d'une manière toute spéciale, que la proposition de Jean Hus, mentionnée plus haut, a été condamnée.

non procedit à ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem); talis actus non est propriè loquendo moralis vel humanus, cum hoc habeat actus à ratione : et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquem actum esse indifferentem secundùm suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens : et sic procedit ratio. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens; non enim est aliquod objectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad malum, vel ad bonum per finem vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus : sicut homo non habet ex sua specie, quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie, quod non sit albus aut niger; potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam à principiis speciei.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit illum esse malum propriè, qui est aliis hominibus nocivus : et secundum hoc dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi; et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dici-

tout ce qui est contraire à la droite raison : et, dans ce sens, tout acte individuel, comme on l'a vu, est bon ou mauvais.

3° Toute fin que l'homme se propose en vertu d'une délibération de la raison, se rapporte à une vertu ou à un vice. Ainsi, lorsqu'un individu rapporte un acte au soutien ou au repos de son corps, cet acte appartient à la vertu, si cet individu ne fait servir son corps lui-même qu'à la vertu: et cela s'applique à toutes choses.

ARTICLE X.

Y a-t-il des circonstances qui rendent un acte moral spécifiquement bon ou mauvais?

Il paroît que les circonstances ne peuvent rendre un acte spécifiquement bon ou mauvais. 1° L'acte est spécifié par l'objet. Or, les circonstances diffèrent de l'objet. Donc elles ne spécifient par l'acte.

2° Les circonstances sont des accidents par rapport à l'acte moral. *Or*, les accidents ne constituent pas l'espèce. Donc les circonstances ne constituent pas les espèces de bien et de mal.

3° Une seule chose ne peut appartenir à plusieurs espèces. *Or*, un seul acte renferme plusieurs circonstances. Donc les circonstances ne rendent pas un acte moral spécifiquement bon ou mauvais.

Mais, au contraire, le lieu est une circonstance. Or, le lieu spécifie la malice d'un acte moral : ainsi, voler dans le lieu saint est un sacrilége. Donc les circonstances peuvent rendre un acte moral spécifiquement bon ou mauvais.

(Conclusion. — Lorsqu'une circonstance est conforme ou contraire

---

mus malum communiter omne quod est rationi rectæ repugnans : et secundum hoc omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd omnis finis à ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii ; nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinatè ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis : et idem patet in aliis.

ARTICULUS X.

Utrùm aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus. Species enim actus est ex objecto. Sed circumstantiæ differunt ab objecto. Ergo circumstantiæ non dant speciem actus.

2. Præterea, circumstantiæ comparantur ad actum moralem, sicut accidentia ejus, ut dictum est (qu. 7, art. 1). Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

3. Præterea, unius rei non sunt plures species. Unius autem actus sunt plures circumstantiæ. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Sed contra, locus est circumstantia quædam. Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali : furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

(Conclusio. — Quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis *pro* vel *contra*, ex tali circumstantia constituitur

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 7, tum in corp., tum ad 1 ; et II, *Sent.*, dist. 36, art. 5 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 3 ; et dist. 41, art. 4, quæstiunc. 1 ; et qu. 2, de malo, art. 6 et 7 ; et qu. 7, art. 4.

à l'ordre de la raison, elle donne à l'acte moral un caractère spécial de bonté ou de malice.)

De même que les espèces des choses naturelles sont constituées par les formes naturelles, de même les espèces des actes moraux résultent des formes, telles que la raison les conçoit, ainsi que nous l'avons montré plus haut. Mais la nature ayant un objet seul et déterminé, et ne pouvant procéder à l'infini, il faut nécessairement arriver à une forme dernière, laquelle fournit la différence spécifique, et au-delà de laquelle il ne sauroit y en avoir d'autre. De là vient que les accidents, dans les choses naturelles, ne peuvent fournir la différence constitutive d'une espèce. Mais la raison, dans sa marche, n'est pas déterminée à un seul objet, et peut, après un terme donné, aller toujours au-delà. C'est pourquoi ce qui, dans un acte, est considéré comme une circonstance surajoutée à l'objet qui spécifie cet acte, peut être considéré par la raison comme la condition principale de l'objet qui détermine l'espèce de l'acte : ainsi l'acte par lequel on prend le bien d'autrui, est spécifié par la qualité du bien dérobé ; et cet acte est pour cela rangé dans l'espèce du vol ; si l'on considère de plus le lieu et le temps, on l'envisagera dans ses circonstances. Mais comme la raison peut régler le temps, le lieu et les autres circonstances, la condition du lieu, par rapport à l'objet, peut être contraire à l'ordre voulu par la raison, qui ordonne, par exemple, qu'on n'outrage pas le lieu saint. D'où il suit qu'enlever quelque chose dans le lieu saint, imprime à l'acte une opposition spéciale avec la raison. La circonstance du lieu devient alors la condition principale de l'objet. Et de cette façon, toutes les fois qu'une circonstance est conforme ou contraire à une disposition spéciale de la raison, elle donne nécessairement à l'acte un caractère spécial de bonté ou de malice (1).

(1) Il faut donc, d'après les principes développés dans cette thèse, reconnoître que les

---

aliqua species moralis in bonitate vel malitia.)

Respondeo dicendum, quòd sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt à ratione conceptæ, sicut ex supra dictis patet (art. 1). Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quòd in rebus naturalibus id quod est accidens alicui rei non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum, sed quolibet dato potest ulterius procedere. Et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto quod determinat speciem actus, potest iterum accipi à ratione ordinante ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus : sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti ; et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiæ. Sed quia ratio etiam de loco vel tempore et aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objectum accipi ut contrariam ordini rationis, puta quod ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro : unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio objecti rationi repugnans. Et per hunc modum quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel *pro* vel *contra*, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo.

Je réponds aux arguments : 1° La circonstance qui donne l'espèce à l'acte est considérée comme une condition particulière et une différence spécifique de l'objet.

2° La circonstance, comme circonstance, gardant sa nature d'accident ne spécifie pas l'acte ; elle le spécifie, en tant qu'elle devient la condition principale de l'objet.

3° Toute circonstance ne donne pas à l'acte moral un caractère spécial de bonté ou de malice, parce qu'elle n'emporte pas toujours conformité ou répugnance à la raison. Il n'est donc pas vrai qu'un acte qui a plusieurs circonstances, doive appartenir à plusieurs espèces, quoiqu'il ne répugne pas, comme nous l'avons montré, qu'un acte moral rentre dans plusieurs espèces même disparates entre elles.

circonstances peuvent modifier ou changer l'espèce des actes moraux. Voilà pourquoi les théologiens, conformément à la doctrine de saint Thomas, distinguent trois principes de moralité dans les actes humains, l'objet, la fin et les circonstances. Ces trois principes se combinent de différentes manières pour former, agrandir ou diminuer la bonté ou la malice des actes humains. Pour être bon, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, un acte doit l'être sous ce triple rapport ; il doit porter sur un objet bon en lui-même, et c'est de là que lui vient, en premier lieu, sa différence spécifique ; il doit avoir une fin bonne, et notre saint auteur nous a montré, dans la première question de cette seconde partie, que la fin a aussi la propriété de spécifier les actes ; il doit enfin s'accomplir dans les circonstances voulues, et nous venons de voir que ces circonstances peuvent également lui imprimer sa forme spécifique.

Pour que l'acte soit mauvais, au contraire, il suffit que la bonté de l'un de ces trois principes fasse défaut; car, lorsqu'il s'agit de l'être moral d'un acte, on ne peut pas raisonner comme des choses naturelles, où souvent le bien et le mal se trouvent réunis ensemble ; l'acte est simplement mauvais, s'il l'est du côté des circonstances, par exemple, alors même qu'il seroit réellement bon du côté de l'objet et de la fin. Cela n'empêche pas, toutefois, que la bonté ou la malice, résultant de chacun de ces trois principes, ne communique parfois à l'acte un plus haut degré de bien ou de mal, de telle sorte que l'acte soit plus ou moins bon, plus ou moins mauvais, quand il l'est sous le triple rapport de l'objet, de la fin et des circonstances. Un homme qui jeûne pour faire l'aumône, comme saint Jérôme le raconte de saint Exupère, évêque de Toulouse, fait un double bien; et, s'il fait l'aumôme de manière a ramener à la vertu celui auquel il la fait, c'est une troisième sorte de bien qui s'ajoute à son acte. Il est aisé de prendre, dans l'espèce des actes mauvais, un exemple analogue à celui-là, un exemple où plusieurs sortes de mal se réunissent et se combinent dans un seul et même acte.

Ad primum ergo dicendum, quòd circumstantia secundùm quod dat speciem actui consideratur ut quædam conditio objecti (sicut dictum est), et quasi quædam specifica differentia ejus.

Ad secundum dicendum, quòd circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis non dat speciem; sed in quantum mutatur in principalem conditionem objecti, secundùm hoc dat speciem (1).

Ad tertium dicendum, quòd non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cum non quælibét circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet (licet sint multæ circumstantiæ unius actus), quod unus actus sit in pluribus speciebus, licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est (qu. 1, ad 3).

(1) Hinc Sess. XIV, cap. 5, distinguuntur in Concilio Tridentino circumstantiæ quæ speciem non mutant et quæ mutant, cùm eas esse in confessione explicandas decernit, eo quòd sine illis peccata ipsa nec à pœnitentibus exponantur integrè, nec judicibus innotescant.

ARTICLE XI.

Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte moral le range-t-elle dans une nouvelle espèce de bien ou de mal?

Il paroît que toute circonstance relative à la bonté ou à la malice d'un acte moral, spécifie cet acte. 1° Le bien et le mal forment les différences spécifiques des actes moraux. Donc ce qui établit une différence dans la bonté ou la malice d'un acte, lui donne une différence spécifique, c'est-à-dire, le range dans une espèce différente. Mais ce qui augmente la bonté ou la malice d'un acte, établit évidemment une différence dans sa malice ou dans sa bonté, et le range par là même dans une espèce différente. Donc toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice de l'acte, constitue une nouvelle espèce.

2° Ou la circonstance qui survient renferme quelque bonté ou quelque malice, ou elle n'en renferme pas. Si elle n'en renferme pas, elle ne peut ajouter à la bonté ou à la malice de l'acte, parce que ce qui n'est pas bien ne peut rendre un bien plus considérable, et ce qui n'est pas mal ne peut accroître un mal. Si elle a quelque bonté ou quelque malice, elle a par cela seul une espèce de bien ou de mal. Donc toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte, forme une nouvelle espèce de bien ou de mal.

3° D'après saint Denis, *De div. Nom.*, IV, « le mal résulte de chaque défaut particulier. » Or, toute circonstance qui ajoute à la malice d'un acte, constitue un défaut particulier. Donc elle introduit une nouvelle espèce de péché ; et, pour la même raison, si elle augmente la bonté de l'acte, elle introduira une nouvelle espèce de bonté : de même que toute

---

ARTICULUS XI.

Utrùm omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam, det speciem actui. *Bonum* enim et *malum* sunt differentiæ specificæ moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundùm differentiam specificam, quod est differre secundùm speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem et malitiam. Ergo facit differre secundùm speciem. Ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

2. Præterea, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus; quia quod non est bonum, non potest facere majus bonum, et quod non est malum, non potest facere majus malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiæ, ex hoc ipso habet quamdam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

3. Præterea, secundum Dionysium cap. IV. *De div. Nom.* : « Malum causatur ex singularibus defectibus. » Quælibet autem circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum. Ergo quælibet novam speciem peccati addit; et eadem ratione quælibet augens bonitatem, videtur addere novam speciem boni : sicut quæ-

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 7 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 3 ; et qu. 1, de malo, art. 7.

unité ajoutée à un nombre donné, produit une nouvelle espèce de nombre; car, suivant une parole déjà citée, « le bien résulte du nombre, du poids et de la mesure. »

Mais, au contraire, le plus et le moins ne diversifient pas les espèces. Or le plus et le moins sont les circonstances mêmes qui augmentent la bonté ou la malice d'un acte. Donc toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte moral, ne constitue pas une nouvelle espèce de bien ou de mal.

(CONCLUSION. — Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte, n'étant pas bonne ou mauvaise en elle-même, n'introduit pas une nouvelle espèce de bien ou de mal.)

La circonstance, ainsi que nous l'avons dit, ne spécifie le bien ou le mal d'un acte moral, que par un rapport spécial avec l'ordre voulu par la raison. Or, quelquefois la circonstance n'est avec la raison en rapport de bien ou de mal, qu'à cause d'une autre circonstance présupposée, laquelle spécifie déjà la bonté ou la malice de l'acte moral : ainsi la grandeur ou la petitesse de la quantité enlevée n'est avec l'ordre de la raison en rapport de bien et de mal, que présupposée une autre condition *qui rend* l'acte bon ou mauvais, à savoir, que l'objet appartienne à autrui, auquel cas l'acte est en opposition avec la raison (1). Par suite, enlever une petite ou une grande quantité ne constitue pas des espèces différentes de péché, quoique le péché puisse en être aggravé ou diminué. Il en est de même des autres biens et des autres péchés. D'où il résulte que toute cir-

(1) C'est donc cette dépendance ou subordination d'une circonstance par rapport à une autre, qui nous explique comment, parmi les circonstances qui ont une influence réelle sur l'acte, les unes en augmentent seulement la malice ou la bonté, tandis que d'autres en changent l'espèce. La distinction qu'il faut établir entre ces deux sortes de circonstances, est l'objet d'une note de Nicolaï, qui accompagne le texte latin. Cette distinction rentre d'ailleurs dans l'enseignement, même populaire, de la morale chrétienne. Il nous suffit ici de signaler le principe auquel saint Thomas la rattache. Les applications en sont faciles; mais l'exemple donné par saint Thomas lui-même nous dispense d'en citer d'autres. Ajoutons seulement cette simple réflexion : de tels principes sont comme le cachet distinctif des vrais théologiens, et généralement, dans une matière quelconque, peuvent être regardés comme l'empreinte des grands talents.

---

libet unitas addita numero facit novam speciem numeri; bonum enim consistit « in numero, pondere et mensura. »

Sed contra, *magis* et *minus* non diversificant speciem. Sed *magis* et *minus* est circumstantia addens in bonitate vel malitia. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia constituit actionem moralem in specie boni vel mali.

(CONCLUSIO. — Quia non omnis circumstantia bonitatem vel malitiam actus adaugens habet bonitatem vel malitiam secundum se, ideo non quævis dat novam speciem.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum (art. 10), circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali in quantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque, quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita alia circumstantia, à qua actus moralis habet speciem *boni* vel *mali*. Sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam vel bonitatem, putà hoc, quod est *esse alienum*, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum magna vel parva quantitate non diversificat speciem peccati; tamen potest aggravare vel diminuere peccatum; et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde

constance qui augmente la bonté ou la malice d'un acte, ne diversifie pas pour cela son espèce.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les choses susceptibles d'augmentation ou de diminution, la différence de cette augmentation ou de cette diminution ne diversifie pas l'espèce : ainsi deux objets qui diffèrent par le degré de blancheur, n'appartiennent pas pour cela à deux espèces différentes d'objets colorés. De même, les actes moraux, qui ne diffèrent entre eux que par le degré du bien ou du mal, n'appartiennent pas pour cela à des espèces différentes.

2° Les circonstances qui augmentent la malice ou la bonté d'un acte, ne sont pas toujours bonnes ou mauvaises en elles-mêmes ; elles peuvent l'être uniquement par leur rapport avec une autre condition de l'acte, comme nous l'avons dit. C'est pourquoi elles n'introduisent pas une nouvelle espèce de bonté ou de malice, mais augmentent celle qui provient de cette autre condition.

3° Toute circonstance n'entraîne pas par elle-même un défaut particulier ; elle n'entraîne souvent un tel défaut, tout comme elle n'ajoute une nouvelle perfection, que par son rapport avec une autre chose ; et, quoiqu'elle augmente d'autant la bonté ou la malice de l'acte, elle ne change pas alors l'espèce du bien ou du mal.

---

non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, variat speciem moralis actus (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd in his quæ intenduntur et remittuntur, differentia intensionis et remissionis non diversificat speciem : sicut quod differt in albedine secundum *magis* et *minùs*, non differt secundum speciem coloris. Et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundum intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quòd circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundùm se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est : ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam, quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quòd non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundùm ordinem ad aliquid aliud ; et similiter non quælibet superaddit novam perfectionem nisi per comparationem ad aliquid aliud : et pro tanto, licet augeat bonitatem vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni vel mali.

(1) Hinc dicuntur circumstantiæ quædam *aggravantes*, quia gravius et majori proinde pœnâ dignum peccatum reddunt, per oppositum ad alias quæ non tantùm sunt aggravantes, ut illæ, sed speciem mutantes, ut jam suprà. Præter has autem duas quæ præcipuè solent assignari, et solæ bonitatem vel malitiam respiciunt, circumstantias, est aliud veluti exoticum tertium genus quod nec speciem variare nec aggravare potest : putà quòd vel manu dexterâ vel sinistrâ, quòd vel manè vel serò rem alienam accipiat aliquis.

QUESTION XIX.

De la bonté et de la malice de l'acte intérieur de la volonté.

Il faut ensuite examiner la bonté de l'acte intérieur de la volonté. Dix questions se présentent : 1° La bonté de la volonté dépend-elle de son objet? 2° Ne dépend-elle que de cet objet même? 3° Dépend-elle aussi de la raison? 4° Dépend-elle de la loi éternelle? 5° Une raison erronée oblige-t-elle? 6° Une volonté qui, suivant une raison erronée, va contre la volonté de Dieu, est-elle mauvaise? 7° La bonté de la volonté, relativement aux moyens, dépend-elle de l'intention de la fin? 8° La mesure de la bonté et de la malice de la volonté suit-elle la mesure du bien et du mal qui est dans l'intention? 9° La bonté de la volonté dépend-elle de sa conformité avec la volonté divine? 10° Pour que la volonté humaine soit bonne, est-il nécessaire qu'elle soit conforme à la volonté divine dans l'objet voulu?

ARTICLE I.

La bonté de la volonté dépend-elle de l'objet?

Il paroît que la bonté de la volonté ne dépend pas de l'objet. 1° La volonté ne peut se porter que vers le bien; car, d'après saint Denis, *De div. Nom.*, IV, « le mal est en dehors de la volonté. » Si donc la bonté de la volonté dépendoit de celle de l'objet, toute volonté seroit bonne, et aucune ne seroit mauvaise.

2° Le bien se trouve d'abord dans la fin; d'où la bonté de la fin, considérée comme telle, est indépendante de toute autre chose. Or, d'après le Philosophe, *Ethic.*, VI, « la bonne action est la fin, quoique l'exécution

---

QUÆSTIO XIX.

De bonitate et malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis.

Et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrùm bonitas voluntatis dependeat ex objecto. 2° Utrùm ex solo objecto dependeat. 3° Utrùm dependeat ex ratione. 4° Utrùm dependeat ex lege æterna. 5° Utrùm ratio errans obliget. 6° Utrùm voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala. 7° Utrùm bonitas voluntatis, in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis. 8° Utrùm quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione. 9° An voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. 10° Utrùm necesse sit voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

ARTICULUS I.

An bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependet ex objecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni; quia « malum est præter voluntatem, » ut Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nom.* Si igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

2. Præterea, *bonum* per prius invenitur in fine : unde bonitas finis, in quantum hujusmodi, non dependet ab alio. Sed, se-

ne le soit jamais; » car l'exécution est toujours rapportée à la chose exécutée comme à sa fin. Donc la bonté de l'acte de la volonté ne dépend d'aucun objet.

3° « Tel est un être, tel il rend celui sur lequel il agit. » Or l'objet de la volonté est bon d'une bonté naturelle. Donc il ne peut communiquer à la volonté une bonté morale. Donc la bonté morale de la volonté ne dépend pas de l'objet.

Mais le Philosophe dit au contraire, *Ethic.*, V : « La justice est ce qui fait que la volonté se porte vers des choses justes. » Et l'on peut dire également que la vertu est « ce par quoi la volonté se porte vers des actions bonnes. » Or, la volonté qui agit suivant ce qu'indique la vertu, est bonne. Donc la bonté de la volonté résulte de qu'elle ce porte vers le bien.

(Conclusion. — Le bien et le mal distinguant par eux-mêmes les actes de la volonté, et la différence spécifique des actes résultant de leurs objets, la bonté et la malice de la volonté doivent dépendre de son objet.)

Le bien et le mal distinguent par eux-mêmes, comme nous l'avons dit, les actes de la volonté. Car le bien et le mal sont essentiellement du ressort de la volonté, comme le vrai et le faux appartiennent à l'intelligence, dont ils distinguent les actes; et c'est ainsi qu'une opinion peut, comme nous l'avons vu, être vraie ou fausse. D'où il suit qu'une volonté bonne et une volonté mauvaise sont des actes spécifiquement différents. Or, nous avons vu que la différence spécifique des actes vient de leurs objets (1). Donc c'est aussi l'objet qui donne aux actes de la volonté leur bonté ou leur malice.

(1) Les objets spécifient sans doute les actes, tout comme ils spécifient les puissances, et, d'autant plus que, suivant la pensée d'Aristote et de saint Thomas, il faut, pour spécifier les puissances, une plus grande énergie de formalité, s'il est permis de le dire ainsi, que pour spécifier les actes. C'est ce que nous avons plus d'une fois rappelé. Mais on ne doit pas

---

cundùm Philosophum in VI. *Ethic.* (1), « Bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis; » ordinatur enim semper sicut ad finem ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

3. Præterea, « unumquodque quale est, tale alterum facit. » Sed objectum voluntatis est bonum bonitate naturæ. Non ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in V. *Ethic.* (cap. 1), quod « justitia est secundùm quam aliqui volunt justa : » et eadem ratione virtus est secundùm quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quæ est secundùm virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum.

(Conclusio. — Cùm bonum et malum sint per se differentiæ actus voluntatis, differentia autem speciei in actibus sit secundùm objecta, sequitur bonitatem et malitiam secundùm objecta attendi debere.)

Respondeo dicendum, quòd *bonum* et *malum* sunt per se differentiæ actus voluntatis. Nam *bonum* et *malum* per se ad voluntatem pertinent, sicut *verum* et *falsum* ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundùm speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundùm objecta, ut dictum est (qu. 18, art. 5). Et ideo *bonum* et *malum* in actibus voluntatis propriè attenditur secundùm objecta.

(1) Ut videre est cap. 5, græco-lat., vel in antiquis 4, et apud S. Thomam lect. 4, ubi proinde factionis finem à factione ipsâ diversum esse probat, sed finem actionis non semper.

Je réponds aux arguments : 1° La volonté n'a pas toujours pour objet un bien véritable; quelquefois ce bien n'est qu'apparent, et quoique bien sous quelque rapport, il n'est pas absolument ce bien que l'appétit se propose : voilà pourquoi l'acte volontaire n'est pas toujours bon, et est quelquefois mauvais.

2° Il est un acte qui peut, d'une certaine façon, être la fin dernière de l'homme; mais cet acte n'est pas celui de la volonté, comme on l'a vu plus haut.

3° Le bien est présenté comme objet à la volonté; et, en tant qu'il a un rapport avec l'ordre voulu par la raison, il devient moral et produit une bonté morale dans l'acte de la volonté; car nous avons déjà dit que la raison est le principe des actes humains et moraux (1).

ARTICLE II.

La bonté de la volonté ne dépend-elle que de l'objet?

Il paroît que la bonté de la volonté ne dépend pas seulement de l'objet. 1° La fin est plus du ressort de la volonté que de celui de toute autre puissance. Or, les actes des autres puissances reçoivent leur bonté, non-seulement de l'objet, mais encore de la fin, comme il a été dit. Donc l'acte de la volonté ne reçoit pas seulement sa bonté de l'objet, mais encore de la fin.

oublier non plus que l'objet, pour avoir une telle efficacité, doit être lui-même entendu d'une manière formelle. Or l'objet de l'acte moral n'est tel, comme nous l'avons également vu, que par son rapport avec la raison. D'où il suit évidemment que la moralité de l'acte dépend de la manière dont la raison envisage son objet, c'est-à-dire, de ce qu'est l'objet aux yeux de la raison.

(1) Cette réponse justifie pleinement la vérité de l'observation renfermée dans la dernière note. Et cette observation est utile, non-seulement pour donner le véritable sens du présent article, mais encore pour préparer l'interprétation des articles suivants. Elle peut servir comme de principe de solution à plusieurs difficultés qui peuvent aisément s'élever sur de pareilles matières.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas non semper est veri boni; sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum : et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundùm aliquem modum; non tamen talis actus est actus voluntatis, ut suprà (1) dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd bonum per rationem repræsentatur voluntati ut objectum, et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis; ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut suprà dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat solum ex objecto. Finis enim affinior est voluntati, quàm alteri potentiæ. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex suprà dictis patet (qu. 18, art. 4). Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem, non solum ex objecto, sed etiam ex fine.

(1) Quæst. 1, art. 1, ad 2, ubi dicitur *impossibile esse quòd ipse actus à voluntate elicitus sit finis*,

2° On a vu, dans la question précédente, que la bonté de l'acte ne dépend pas seulement de l'objet, et qu'elle dépend aussi des circonstances. Or, la diversité des circonstances introduit une diversité de bonté et de malice dans les actes de la volonté : lorsque, par exemple, ces actes ont lieu dans le temps, le lieu, la mesure et la manière convenables. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas seulement de l'objet, mais dépend aussi des circonstances.

3° On a déjà montré, quest. 6, art. 8, que l'ignorance des circonstances exclut parfois la malice de la volonté. Or, cela ne seroit point si la bonté et la malice de la volonté ne dépendoient pas des circonstances. Donc la bonté et la malice de la volonté dépendent des circonstances, et non pas seulement de l'objet.

Mais nous venons de voir, au contraire, que les circonstances, comme telles, ne donnent pas son espèce à l'acte. Or, le bien et le mal sont des différences spécifiques de l'acte de la volonté. Donc la bonté et la malice de la volonté ne dépendent pas des circonstances, mais de l'objet seulement.

(Conclusion. — L'objet rendant par lui-même bon l'acte de la volonté, de lui seul, et non des circonstances, dépend la bonté de la volonté.)

Plus grande est, dans chaque genre, la priorité d'une chose, plus parfaite est sa simplicité, moins elle renferme d'éléments : ainsi les premiers corps sont simples. De là vient que les choses qui, dans chaque genre, ont la priorité sur les autres, sont simples et consistent dans l'unité. Or, le principe de la bonté et de la malice des actes humains, est l'acte de la volonté. C'est pourquoi la bonté et la malice de la volonté elle-même peuvent être ramenées à l'unité, tandis que celles des autres actes ne le peuvent pas. Mais cette chose une qui, dans chaque genre, tient lieu de principe, n'est pas accidentelle ; elle est absolue, parce que « ce qui

---

2. Præterea, bonitas actus non solum est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, ut suprà dictum est (qu. 18, art. 3). Sed secundùm diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiæ in actu voluntatis : putà quòd aliquis velit quando debet, et ubi debet, quantum debet, et quomodo debet, vel prout debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex objecto, sed etiam ex circumstantiis.

3. Præterea, ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut suprà habitum est (qu. 6, art. 8). Sed hoc non esset nisi bonitas et malitia voluntatis à circumstantiis dependeret. Ergo bonitas et malitia voluntatis dependet ex circumstantiis, et non à solo objecto.

Sed contra, ex circumstantiis, in quantum hujusmodi, actus non habet speciem, ut suprà dictum est (qu. 18, art. 10). Sed bonum et malum sunt specificæ differentiæ actus voluntatis, ut dictum est (qu. 18, art. 5). Ergo bonitas et malitia voluntatis non dependent ex circumstantiis, sed ex solo objecto.

(Conclusio. — Cùm objectum per se actui voluntatis bonitatem afferat, ex ipso solo, et non ex circumstantiis bonitas voluntatis dependet.)

Respondeo dicendum, quòd in quolibet genere, quantò aliquid est prius, tantò est simplicius, et in paucioribus consistens ; sicut prima corpora sunt simplicia : et ideo invenimus quòd ea quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiæ humanorum actuum, est ex actu voluntatis : et ideo bonitas et malitia voluntatis secundùm aliquid unum attenditur ; aliorum verò actuum bonitas et malitia potest secundùm diversa attendi. Illud autem unum, quod est principium

n'est qu'accidentel est ramené à l'absolu, comme à son principe. » Par suite, la volonté ne dépend que de la chose qui de soi donne à l'acte sa bonté, c'est-à-dire, de l'objet, et non des circonstances qui ne sont, par rapport à l'acte, que des accidents.

Je réponds aux arguments : 1° La fin est l'objet de la volonté, mais non des autres puissances. De là vient que, dans l'acte de la volonté, la bonté qui vient de l'objet ne diffère pas de celle qui vient de la fin, comme cela a lieu dans les actes des autres puissances (1); à moins que ce ne soit d'une manière accidentelle, selon qu'une fin dépend d'une autre, une volonté d'une autre volonté.

2° Supposé que la volonté se porte vers le bien, aucune circonstance ne la peut rendre mauvaise. Quant à cette parole, « on veut quelquefois un bien lorsqu'il ne convientpas de le vouloir, » elle peut être entendue de deux manières : d'abord, en tant que cette circonstance de temps se rapporte à l'objet voulu; et dans ce cas la volonté n'a pas le bien pour objet, parce que vouloir faire une chose quand on ne doit pas la faire, ce n'est pas vouloir le bien; en second lieu, selon que cette circonstance se rapporte à l'acte de la volonté; et dans ce sens il est impossible que l'homme veuille le bien quand il ne doit pas, puisqu'il doit toujours le vouloir, si ce n'est peut-être par accident, ce qui arriveroit si, par exemple, la volonté d'un bien empêchoit d'en vouloir un autre qui seroit

(1) Quand l'auteur s'est posé cette question : la bonté de la volonté ne dépend-elle que de l'objet? il ne l'a donc entendu que par exclusion à la fin et aux circonstances; car nous voyons aussitôt qu'il fait dépendre la bonté de la volonté, non-seulement de la raison humaine, mais encore, à certains égards, de la conformité de cette volonté avec la loi éternelle. Maintenant, comment se fait-il que la volonté tire toute sa bonté morale de l'objet même qu'elle embrasse, tandis que les actes extérieurs la tirent en même temps de l'objet, de la fin et des circonstances; c'est ce que le saint auteur nous explique en disant que la volonté saisit toujours son objet sous le rapport de la fin, indépendamment des circonstances proprement dites; et quant aux circonstances qui modifient l'objet, elles sont comprises par la volonté dans l'idée totale de l'objet lui-même. Pour ce qui regarde le rapport de l'objet avec la fin, on peut dire que l'objet est une sorte de moyen. Or saint Thomas a déjà démontré que la volonté se porte, par un seul et même acte, vers la fin et le moyen considéré comme tel.

---

in quolibet genere, non est per accidens, sed per se; quia « omne quod est per accidens reducitur ad id quod est per se (1), » sicut ad principium : et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto, et non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd finis est objectum voluntatis, non autem aliarum virium : unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas quæ est ex objecto, à bonitate quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum virium; nisi fortè per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum, quòd supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur, quòd « aliquis vult aliquod bonum, quando non debet, » potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quòd ista circumstantia referatur ad volitum : et sic voluntas non est boni; quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita quòd referatur ad actum volendi : et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum; nisi fortè per accidens, in quantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum

(1) Colligitur ex lib. VI. *Metaphys.*, text. 4, æquivalenter, et ex lib. II. *Physic.*, text. 77, ac deinceps.

obligatoire; auquel cas, le mal résulteroit non de ce qu'on voudroit le premier bien, mais de ce qu'on ne voudroit pas ce dernier. Il en est de même des autres circonstances.

3° L'ignorance des circonstances exclut la malice de la volonté, lorsqu'elles appartiennent à l'objet voulu, en tant que la volonté ignore les circonstances de l'acte qu'elle veut.

ARTICLE III.

La bonté de la volonté dépend-elle de la raison?

Il paroît que la bonté de la volonté ne dépend pas de la raison. 1° Une chose qui a la priorité sur une autre ne peut dépendre de celle-ci. Or, le bien est plutôt du ressort de la volonté que de la raison, comme on l'a montré. Donc le bien de la volonté ne dépend pas de la raison.

2° D'après le Philosophe, *Ethic.*, VI: « La bonté de l'intellect pratique c'est le vrai, à cause de sa conformité avec la rectitude de l'appétit. » Or la rectitude de l'appétit constitue la bonne volonté. Donc la bonté de la raison pratique dépend de celle de la volonté, plutôt que celle-ci ne dépend de celle-là.

3° Le moteur ne dépend pas de l'objet qu'il meut; c'est le contraire. Or, on a vu que la volonté meut la raison et les autres puissances. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la raison.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Hilaire, *De Trinit.*, X: « Toute persistance de la volonté dans ses résolutions est immodérée dès que la volonté n'est pas soumise à la raison. » Or, la bonté de la volonté consiste précisément à n'être pas immodérée. Donc la bonté de la volonté dépend de sa soumission à la raison.

(CONCLUSION. — La bonté de la volonté dépendant de l'objet que lui

---

debitum; et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo quod non vult aliud bonum : et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quòd circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis secundùm quod circumstantiæ se tenent ex parte voliti, in quantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

ARTICULUS III.

Utrùm bonitas voluntatis dependeat ex ratione.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat à ratione. Prius enim non dependet à posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem, ut ex suprà dictis patet (qu. 8, art. 1). Ergo bonum voluntatis non dependet à ratione.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI. *Ethicorum*, quòd « bonitas intellectus practici est *verum* conformare appetitui recto. » Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicæ magis dependet à bonitate voluntatis, quàm e converso.

3. Præterea, movens non dependet ab eo quod movetur, sed e conversò. Voluntas autem movet rationem et alias vires, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 1). Ergo bonitas voluntatis non dependet à ratione.

Sed contra est, quod Hilarius dicit in X. *De Trin.* : « Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subjicitur. » Sed bonitas voluntatis consistit in hoc, quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subjecta rationi.

(CONCLUSIO. — Cùm bonitas voluntatis pendeat ex objecto per rationem sibi oblato,

offre la raison, elle doit dépendre, par suite, de la raison elle-même.

Nous avons dit plus haut que la bonté de la volonté dépendoit proprement de l'objet. Or, l'objet de la volonté lui est proposé par la raison : car le bien connu est l'objet proportionné à la volonté. Mais le bien saisi par les sens ou par l'imagination n'est pas proportionné à la volonté : c'est là l'objet de l'appétit sensitif; et cela, parce que la volonté peut tendre vers le bien universel que lui propose l'intelligence, et que l'appétit sensitif ne tend que vers les biens particuliers que lui offrent les sens. C'est pourquoi la bonté de la volonté dépend de la raison, de la même manière qu'elle dépend de l'objet.

Je réponds aux arguments : 1° Le bien considéré comme tel, c'est-à-dire, comme objet de l'appétit, appartient plutôt à la volonté qu'à la raison. Mais il appartient plutôt à la raison comme vrai, qu'à la volonté comme bien, parce que la volonté ne peut se porter vers le bien, s'il n'est saisi par l'intelligence.

2° Le Philosophe parle ici de l'intellect pratique considéré comme délibérant et raisonnant au sujet des moyens propres à nous faire atteindre la fin; et dans ce cas il est perfectionné par la prudence. Pour les moyens ils sont conformes à la droite raison lorsqu'ils sont proportionnés au désir de la fin convenable; désir qui présuppose toutefois la connoissance vraie de cette fin, que la raison seule peut avoir.

3° La volonté meut la raison d'une manière, et la raison meut la volonté d'une autre, c'est-à-dire, en lui présentant son objet, comme il a été dit plus haut, question 9, article 1.

---

ex ipsa ratione ejusdem bonitatem pendere oportet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1 et 2), bonitas voluntatis propriè ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem, nam bonum intellectum est objectum voluntatis proportionatum ei; bonum autem sensibile, vel imaginarium, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus, non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva : et ideo bonitas voluntatis dependet à ratione eodem modo quo dependet ab objecto.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum sub ratione boni, id est, appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem; sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quàm ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi priùs à ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus ibi (1) loquitur de intellectu practico secundùm quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quæ sunt ad finem; sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen et ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine quæ est per rationem.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas quodammodo movet rationem, et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet objecti, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 1.)

(1) Ut cap. 2, tum in græco-latinis, tum in antiquis videre est, ubi pleniùs ait *intellectivam facultatem esse duplicem : unam quæ cognoscit res illas quarum principia se aliter habere non possunt, ac proinde scientifica dici potest; alteram quæ cognoscit res quas contingit aliter se habere, ac propterea ratiocinativa nuncupatur, cùm consultare perinde sit ac ratiocinari, consultatio autem in ejusmodi rebus tantùm fiat. Quapropter, cùm qualibet moralis virtus*, ut subjungit, *sit aliquis habitus electivus, et electio sit consiliativus appetitus, oportet ut si electio recta est, et ratio sit vera, et appetitus ipse rectus, ac eadem à*

ARTICLE IV.

La bonté de la volonté dépend-elle de la loi éternelle?

Il paroît que la bonté de la volonté humaine ne dépend pas de la loi éternelle. 1° A un seul objet suffit une seule règle ou mesure. Or, la règle de la volonté humaine, la mesure de sa bonté, c'est la droite raison. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la loi éternelle.

2° « La mesure est de même nature que l'objet auquel on l'applique. » *Metaph.*, X. Or, la loi éternelle n'est pas de même nature que la volonté humaine. Donc la loi éternelle ne peut être la mesure de la volonté humaine, en sorte que d'elle dépende la bonté de celle-ci.

3° Une mesure doit être éminemment certaine. Or la loi éternelle nous est inconnue. Donc elle ne peut être la mesure de notre volonté, de manière à en déterminer la bonté.

Mais le contraire résulte de cette parole de saint Augustin, *Cont. Faust.*, XXII : « Le péché est une parole, une action, un désir contraire à la loi éternelle. » Or, la malice de la volonté est la racine du péché. Donc, la malice étant l'opposé de la bonté, la bonté de la volonté dépend de la loi éternelle.

(Conclusion. — La raison humaine étant subordonnée à la loi éternelle, comme la cause seconde l'est à la cause première, la bonté de la volonté doit nécessairement dépendre encore plus de la loi éternelle que de la raison.)

Dans les causes coordonnées entre elles, tout effet dépend de la cause première encore plus que de la cause seconde, celle-ci n'agissant que par la vertu de celle-là. Or, si la raison humaine sert de règle et de mesure

---

ARTICULUS IV.

Utrùm bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis humanæ non dependeat à lege æterna. Unius enim una est regula et mensura. Sed regula humanæ voluntatis, ex qua ejus bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis à lege æterna.

2. Præterea, « mensura est homogenea mensurato, » ut dicitur X. *Metaph.* (text. 4). Sed lex æterna non est homogenea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ, ut ab ea bonitas ejus dependeat.

3. Præterea, mensura debet esse certissima. Sed lex æterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit XXII. lib. *Contra Faustum* (cap. 27), quòd « peccatum est dictum, factum, vel concupitum aliquid contra æternam legem. » Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo, cùm malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet à lege æterna.

(Conclusio. — Cùm ratio humana ad legem æternam comparetur, ut causa secunda primæ subordinata, necessarium est voluntatis humanæ bonitatem magis ex lege æterna, quam ex ratione dependere.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet à causa prima, quàm à causa secunda; quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex

rationi suggeruntur, quas prosequitur appetitus. Cogitatio ista porrò, sive ista veritas (inquit) *activa est* (πρακτική).

à la volonté humaine et détermine sa bonté, cette propriété, elle la tient de la loi éternelle qui est la raison divine. De là ces paroles du *Psaume* IV, 7 : « Plusieurs nous disent : Qui nous a montré ces biens? Sur nous, Seigneur, s'est imprimée la lumière de votre visage; » comme s'il y avoit : « la lumière de la raison qui nous éclaire ne peut nous montrer le bien et régler notre volonté, qu'en tant qu'elle est celle de votre visage, ou qu'elle découle de votre propre lumière. » D'où il suit manifestement que la bonté de la volonté humaine dépend de la loi éternelle plus que de la raison humaine, et que là où celle-ci fait défaut, il faut recourir à celle-là.

Je réponds aux arguments. 1° Une seule chose ne peut avoir plusieurs mesures prochaines ou immédiates; mais elle en peut avoir plusieurs coordonnées entre elles.

2° C'est la mesure prochaine, et non la mesure éloignée, qui est de même nature que l'objet mesuré.

3° Quoique la loi éternelle nous soit inconnue, en tant qu'elle est dans l'intelligence divine, elle nous est connue d'une certaine façon, soit par la raison naturelle qui en dérive comme sa propre image, soit par une révélation surajoutée à cette même raison.

ARTICLE V.

La volonté qui n'obéit pas à la raison qui se trompe, est-elle mauvaise (1)?

Il paroît que la volonté qui n'obéit pas à la raison qui se trompe, n'est pas mauvaise. 1° La raison, comme on vient de le dire, règle la volonté

(1) Cette question, comme l'auteur le remarquera lui-même dans l'article suivant, revient à celle-ci : la conscience erronée excuse-t-elle du mal? Et cette seconde question peut elle-

qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina : unde in *Psalm.* IV. dicitur : « Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; » *quasi diceret* : lumen rationis quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est à vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quòd multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æterna quàm à ratione humana; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum, quòd unius rei non sunt plures mensuræ proximæ; possunt tamen esse plures mensuræ, quarum una sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum, quòd mensura proxima est homogenea mensurato, non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum, quòd licet lex æterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter, vel per rationem naturalem quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

ARTICULUS V.

Utrùm voluntas discordans à ratione errante sit mala.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas discordans à ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanæ, in quantum derivatur à lege æterna, ut dictum

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 39, qu. 3, art. 2 et 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 9, art. 3, quæstiunc. 2, ad 2; et qu. 17, de verit., art. 4; et qu. 2, de malo, art. 8; et *Quodlib.*, VIII, art. 13, et 15; et *Quodlib.*, IX, art. 15; et *ad Rom.*, XIV, lect. 2, col. 2, et lect. 3, circa 1 *Galat.*, V, lect.

humaine en tant qu'elle dérive de la loi éternelle. Or, la raison qui se trompe ne dérive pas de la loi éternelle. Donc la volonté n'est pas mauvaise lorsqu'elle est en opposition avec la raison qui se trompe.

2° D'après saint Augustin, *De Verb. Dom. Serm.* VI : « Le précepte d'une puissance inférieure n'oblige pas s'il est contraire au précepte d'une puissance supérieure ; lorsque, par exemple, un proconsul ordonne ce que défend l'empereur. » Or, la raison qui se trompe, c'est l'inférieur qui propose une action défendue par le précepte d'un supérieur, de Dieu qui est le Maître suprême. Donc le commandement de la raison n'oblige pas lorsqu'elle se trompe. Donc la volonté n'est pas mauvaise lorsqu'elle refuse de suivre la raison, dans cette hypothèse.

3° Toute volonté mauvaise appartient à une espèce de malice. Or, la volonté qui ne suit pas une raison erronée ne peut être rangée dans une espèce de malice : si, par exemple, l'erreur de la raison consiste à commander la fornication, la volonté de celui qui refuse de commettre cet acte ne peut être rangée dans aucune espèce de malice. Donc la volonté qui n'obéit pas à une raison erronée n'est pas mauvaise.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La conscience, comme nous l'avons dit ailleurs, première partie, quest. 79, art. 3, n'est que l'application de la science aux actes. Or, la science appartient à la raison. Donc la volonté qui s'écarte de la raison, alors même que celle-ci se trompe,

même être ramenée à celle-ci : l'ignorance cause-t-elle l'involontaire? Or on se souvient que l'auteur a traité cette matière au commencement de cette seconde partie, quest. 6, art. 8. Saint Thomas a donc posé comme les principes de solution des principales difficultés qui peuvent se présenter dans la thèse actuelle. S'il revient sur ce sujet, c'est pour le développer en raison de son importance. Soit que l'on considère la morale proprement dite, en effet, soit que l'on considère le dogme chrétien par rapport à l'état général de l'humanité, il importe essentiellement de connoître, autant du moins que la foiblesse humaine le permet, jusqu'à quel point la conscience erronée excuse ou oblige. Que de funestes erreurs, d'une part, et que de stupides déclamations, de l'autre, auroient été supprimées, si l'on avoit mieux connu les principes si sages et si lumineux de la théologie!

---

est. Sed ratio errans non derivatur à lege æterna. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ : non est ergo voluntas mala, si discordat ratione errante.

2. Præterea, secundum Augustinum (Sermo VI. *De Verbo Domini*) : « Inferioris potestatis præceptum non obligat, si contrarietur præcepto potestatis superioris, sicut si proconsul jubeat aliquid quod Imperator prohibet (1). » Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cujus est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat : non est ergo voluntas mala si discordet à ratione errante.

3. Præterea, omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiæ. Sed voluntas discordans à ratione errante, non potest reduci ad aliquam speciem malitiæ ; quia si ratio errans errat in hoc quod dicat esse fornicandum, voluntas ejus qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans à ratione errante non est mala.

Sed contra, sicut in primò actum est (seu I. part. qu. 79, art. 8) : « Conscientia nihil aliud est quàm applicatio scientiæ ad aliquem actum ; » scientia autem in ratione est : voluntas ergo discordans à ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas

(1) Etsi aliis verbis hæc enuntiat ibi, ut cap. 8 videre est : *Si aliquid jusserit curator* (inquit) (vel procurator), *nonne faciendum est? Tamen si contra proconsulem jubeat, non utique contemnis potestatem, sed eligis majori servire. Rursum si aliquid ipse proconsul jubeat, et aliud jubeat imperator, numquid dubitatur, isto contempto, illi esse serviendum?*

va contre la conscience. Mais une volonté de ce genre est mauvaise; car il est dit, *Rom.*, XIV, 23 : « Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché, » c'est-à-dire, ce qui est contre la conscience. Donc la volonté en opposition avec la raison erronée est mauvaise.

(CONCLUSION. — Toute volonté qui est en opposition avec la raison, que celle-ci se trompe ou ne se trompe pas, est toujours mauvaise.)

La conscience étant en quelque manière le *dictamen*, ou jugement pratique de la raison, puisqu'on a vu dans la première partie qu'elle n'est que l'application de la science à l'acte, chercher si la volonté qui s'écarte d'une raison erronée est mauvaise, revient à chercher si la conscience oblige lorsqu'elle se trompe. A ce propos, plusieurs auteurs ont distingué trois genres d'actes : les actes bons, les actes indifférents et les actes mauvais dans leur genre. Ils disent en conséquence que, lorsque la raison ou la conscience commande de faire une chose bonne de sa nature ou dans son genre, il n'y a point d'erreur. Il en est de même si elle commande de ne pas faire une chose mauvaise de sa nature; car c'est en vertu du même principe que le bien est prescrit et le mal défendu. Mais si la raison ou la conscience dit à quelqu'un qu'il est tenu en vertu d'un *précepte* de faire une chose mauvaise de sa nature, ou de ne pas faire une chose bonne par elle-même, alors la raison ou la conscience sera erronée. Il en sera de même si elle suggère à quelqu'un qu'il lui est enjoint ou défendu de faire un acte indifférent par nature, comme de lever une paille de terre.

Ceci posé, ces auteurs disent que la raison ou la conscience qui se trompe en ordonnant ou défendant des choses indifférentes, oblige, en sorte que la volonté qui ne lui obéit pas est mauvaise, et tombe dans le péché; mais qu'elle n'oblige pas, si elle se trompe en ordonnant des choses mauvaises par elles-mêmes, ou en prohibant celles qui sont bonnes

---

est mala; dicitur enim *Roman.*, XIV : « Omne quod non est ex fide, peccatum est, » *id est*, omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans à ratione errante est mala.

(CONCLUSIO. — Quævis voluntas à ratione sive recta sive errante discordans, semper est mala.)

Respondeo dicendum, quòd cùm conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, ut in primo dictum est (I. part. ut suprà), idem est quærere utrùm voluntas discordans à ratione errante sit mala, quod quærere utrùm conscientia errans obliget. Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum : quidam enim sunt boni ex genere, quidam sunt indifferentes, quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo quòd si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit ... suo genere, non est ibi error. Similiter si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere; eadem enim ratione præcipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui, quod illa quæ sunt secundum se mala, homo *teneatur* facere ex præcepto, vel quod illa quæ sunt secundum se bona, sint prohibita, erit ratio vel conscientia errans : et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui, quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel præceptum, erit ratio vel conscientia errans.

Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia sive præcipiendo, sive prohibendo, obligat, ita quod voluntas discordans à tali ratione errante, erit mala et peccatum; sed *ratio* vel conscientia errans præcipiendo ea quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea quæ sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat. Unde

par elles-mêmes, et nécessaires au salut : d'où il suit que, dans ce cas, la volonté qui est en opposition avec la raison n'est pas mauvaise. Mais ce sentiment n'est pas fondé en raison. En effet, dans les choses indifférentes, la volonté qui refuse d'obéir à la raison qui se trompe devient mauvaise, à cause de l'objet duquel dépend sa bonté ou sa malice, non de l'objet pris en lui-même, mais tel qu'il est saisi par la raison, qui le croit bon ou mauvais, prescrit ou défendu. Or l'objet de la volonté étant, ainsi qu'on l'a vu, tel qu'il est présenté par la raison, dès qu'un objet est présenté par celle-ci comme mauvais, la volonté devient elle-même mauvaise en se portant vers cet objet. Ceci a lieu, non-seulement lorsqu'il s'agit de choses indifférentes, mais lorsqu'il s'agit de choses bonnes ou mauvaises par elles-mêmes; car les choses indifférentes ne sont pas les seules qui peuvent devenir bonnes ou mauvaises par accident; les choses bonnes peuvent devenir mauvaises, et les choses mauvaises bonnes, si elles sont considérées ainsi par la raison. Par exemple, éviter la fornication, est une chose bonne en elle-même; cependant elle n'est un bien pour la volonté qu'autant que la raison la lui montre comme telle. Si donc la raison la lui représente comme mauvaise, et si elle s'y porte malgré cela, elle deviendra elle-même mauvaise, parce qu'elle veut le mal, non ce qui est mal en soi, mais ce qui est mal par accident, c'est-à-dire, par suite du jugement de la raison. De même, la foi en Jésus-Christ est bonne par elle-même, et nécessaire au salut; mais la volonté ne l'embrasse que sous le rapport sous lequel elle lui est présentée par la raison; et, si elle lui est présentée comme mauvaise, elle l'embrassera comme mauvaise; non, certes, qu'elle soit mauvaise en soi; mais elle le devient par accident, à cause de la manière dont la raison la conçoit. De là cette parole du Philosophe, *Ethic.*, VII : « A proprement parler, celui-là est incontinent qui ne suit pas la droite raison; mais, par acci-

---

in talibus voluntas discordans à ratione vel conscientia errante, non est mala. Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas discordans à ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter objectum, à quo bonitas vel malitia voluntatis dependet, non autem propter objectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens à ratione apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum, vel ad vitandum; et quia objectum voluntatis est id quod proponitur à ratione, ut dictum est, ex quo aliquid proponitur à ratione ut malum, voluntas dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solùm in indifferentibus, sed etiam in per se bonis, vel malis; non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens, sed etiam id quod est bonum potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis : putà abstinere à fornicatione, bonum quoddam est, tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod à ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum à ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali : unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum et necessarium ad salutem; sed voluntas non fertur in hoc nisi secundum quod à ratione proponitur : unde, si à ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum; non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis : et ideo Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quod « per se loquendo, incontinens est qui non sequitur rationem rectam;

dent, celui-là l'est aussi, qui ne suit pas une raison erronée. » Il résulte donc de tout ceci qu'en thèse générale, toute volonté qui n'obéit pas à la raison, que celle-ci se trompe ou non, est toujours mauvaise.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique, lorsque la raison se trompe, son jugement ne dérive pas de Dieu, elle le propose néanmoins comme vrai, et, par suite, comme dérivé de Dieu, source de toute vérité.

2° La parole de saint Augustin n'est vraie que lorsqu'il est notoire que le pouvoir inférieur ordonne une chose défendue par un pouvoir supérieur. Mais si quelqu'un croyoit que le commandement du proconsul est celui de l'empereur, en méprisant ce commandement, il mépriseroit celui de l'empereur lui-même. Pareillement, si un homme croyoit que la raison humaine enjoint quelque chose de contraire à l'ordre de Dieu, il ne devroit pas suivre sa raison; dans ce cas, la raison ne seroit pas complètement dans l'erreur. Mais lorsque, par erreur, elle donne une chose comme un ordre de Dieu, la mépriser seroit mépriser Dieu lui-même.

3° Lorsque la raison saisit une chose comme mauvaise, elle voit toujours en elle un côté mauvais, soit parce qu'elle la croit opposée à un ordre de Dieu, soit par crainte du scandale, ou pour tout autre motif semblable. Et alors la malice de la volonté rentre dans l'espèce du mal que la raison aperçoit et signale.

ARTICLE VI.

La volonté qui obéit à la raison qui se trompe, est-elle bonne?

Il paroît que la volonté qui obéit à la raison qui se trompe, est bonne. 1° De même que la volonté qui n'obéit pas à la raison se porte vers un objet qu'elle juge mauvais, la volonté qui lui obéit se porte vers un objet

---

per accidens autem, qui non sequitur rationem falsam. » Unde dicendum quòd simpliciter omnis voluntas discordans à ratione sive recta, sive errante, semper est mala.

Ad primum ergo dicendum, quòd judicium rationis errantis, licet non derivetur à Deo, tamen ratio errans judicium suum proponit ut verum, et per consequens ut à Deo derivatum, à quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum, quòd verbum Augustini habet locum quando cognoscitur quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis; sed si aliquis crederet quod præceptum Proconsulis esset præceptum Imperatoris, contemnendo præceptum Proconsulis, contemneret præceptum Imperatoris : et similiter si aliquis homo cognosceret quòd ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non tenetur rationem sequi; sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei præceptum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali, puta quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod hujusmodi : et tunc ad talem speciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans à ratione, tendit in id quod ratio judicat malum, ita voluntas concordans rationi tendit in id quod ratio judicat bonum. Sed voluntas discordans à ratione,

qu'elle juge bon. Or, la volonté qui n'obéit pas à la raison, même lorsqu'elle se trompe, est mauvaise. Donc celle qui lui obéit, même lorsqu'elle se trompe, est bonne.

2° La volonté qui est conforme à l'ordre de Dieu et à la loi éternelle, est toujours bonne. Or la loi éternelle et les ordres de Dieu nous sont proposés par la raison, même quand elle se trompe. Donc la volonté qui suit la raison quand elle se trompe, est bonne.

3° La volonté qui n'obéit pas à la raison lorsqu'elle se trompe, est mauvaise. Donc si la volonté qui lui obéit est mauvaise aussi, toute volonté qui viendra après une raison erronée sera mauvaise, et l'homme placé en de telles perplexités péchera nécessairement; ce qui répugne. Donc la volonté qui suit la raison lorsqu'elle se trompe, est bonne.

Mais, au contraire, la volonté de ceux qui tuoient les apôtres étoit mauvaise. Néanmoins, elle suivoit leur raison erronée, suivant cette parole de Jésus-Christ, *Joan.*, XVI : « L'heure est venue où quiconque vous mettra à mort, croira obéir à Dieu. » Donc la volonté qui suit la raison lorsqu'elle se trompe, peut être mauvaise.

(Conclusion. — La volonté qui suit la raison lorsqu'elle se trompe sur ce que chacun est tenu de savoir, est toujours mauvaise.)

La question que nous venons de résoudre se confondoit avec cette autre : « la conscience erronée oblige-t-elle? » de même celle qui se présente à résoudre se confond avec celle-ci : « la conscience erronée excuse-t-elle du mal? » Cette question-ci dépend de ce que nous avons dit de l'ignorance. Or, nous avons vu que l'ignorance rendoit une chose tantôt volontaire, et tantôt involontaire. De plus, le bien et le mal moral, dépen-

---

etiam errante, est mala. Ergo voluntas concordans rationi, etiam erranti, est bona.

2. Præterea, voluntas concordans præcepto Dei et legi æternæ semper est bona. Sed lex æterna et præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis, etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Præterea, voluntas discordans à ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem, sit mala : et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit; quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed contra, voluntas occidentium apostolos erat mala. Sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud *Joan.*, XVI : « Venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo (1). » Ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

(Conclusio. — Voluntas concordans rationi erranti circa ea quæ quis scire tenetur, semper est mala.)

Respondeo dicendum, quòd sicut præmissa quæstio eadem est cum quæstione qua quæritur, « utrum conscientia erronea liget; » ita ista quæstio eadem est cum illa qua quæritur, « utrum conscientia erronea excuset. » Hæc autem quæstio dependet ab eo quod suprà de ignorantia dictum est (qu. 6, art. 8). Dictum est enim suprà, quòd ignorantia quandoque causat *involuntarium*, quandoque autem non. Et quia *bonum* et *malum* morale con-

(1) De Judæis intelligendum notat Augustinus, Tract. XCIII. *in Joan.*, quippe qui non tantùm de synagogis apostolos pellerent, sed nec vivere paterentur, quasi veriti nempe *ne omnes ad nomen Christi suâ prædicatione converterent, et ab observatione Judaismi tanquam divinæ veritatis averterent; martyres enim Christi etiamsi occisi sunt à gentilibus, non tamen illi arbitrati sunt Deo, sed diis suis falsis obsequium se præstare, cùm hæc facerent.*

dant de l'acte volontaire, comme nous l'avons également dit, il est év
que l'ignorance qui rend un acte involontaire, lui enlève sa mor
mais non celle qui ne le rend pas involontaire. Or, il a été dit encor
l'ignorance, voulue d'une certaine façon, soit directement, soit in
tement, ne rend pas un acte involontaire. J'appelle ignorance di
ment volontaire, celle sur laquelle porte l'acte de la volonté ; et igno
indirectement volontaire, celle qui résulte de la négligence par lac
on ne veut point apprendre ce qu'on est tenu de savoir. Donc toute e
de la raison ou de la conscience, soit directe, soit indirecte, portar
ce qu'on est tenu de savoir, n'excuse pas du mal la volonté qui agit
séquemment à cette erreur. Mais si l'erreur qui cause l'involontaire
vient de l'ignorance de quelque circonstance, sans qu'il y ait néglig
cette erreur excuse du mal. Si, par exemple, l'erreur de la r
consiste à dire que l'homme est tenu de s'approcher de la femme d
prochain, la volonté qui suit cette prescription est mauvaise, parce
l'erreur provient de l'ignorance de la loi de Dieu, que l'on est ten
connoître. Mais si l'erreur consiste en ce que cet homme prend, pour
épouse, une femme qui ne l'est pas, et veut s'approcher d'elle lorsqu
demande le devoir, sa volonté est excusée du mal, parce que l'err
provient de l'ignorance d'une circonstance, ignorance qui est excusal
et cause, par suite, l'involontaire.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le dit saint Denis, De di
Nom., IV : « La cause du bien doit être parfaite, tandis que le mal
sulte d'un défaut quelconque. » Par suite, pour que la volonté se p
vers le mal, il suffit que son objet soit mauvais, ou en lui-même, ou d
le jugement de la raison. Mais, pour qu'elle se porte vers le bien, il
que son objet soit bon sous double rapport.

---

sistit in actu in quantum est voluntarius, ut ex præmissis patet (art. 2), manifestum est, quod illa ignorantia quæ causat *involuntarium* tollit rationem boni et mali moralis, non autem illa quæ *involuntarium* non causat. Dictum est etiam suprà, (qu. 6, art. 8), quod ignorantia quæ est aliquo modo volita sive directè, sive indirectè, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directè voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirectè autem, propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut suprà dictum est (qu. 6, art. 8). Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directè vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiæ non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiæ sic erranti sit mala. Si ...tem sit error qui causet *involuntarium*, ...niens ex ignorantia alicujus circumstantiæ omni negligentia, tunc talis error ra-tionis vel conscientiæ excusat; ut volunt... cordans rationi erranti non sit mala : ... ratio errans dicebat quod homo tene... uxorem alterius accedere, voluntas conc... huic rationi erranti, est mala, eo quòd er... provenit ex ignorantia legis Dei, quam s... netur. Si autem ratio erret in hoc quod ... aliquam mulierem submissam esse sua... rem, et ea petente debitum velit eam ... cere, excusatur voluntas ejus, ut non si... quia error iste ex ignorantia circumstanti... venit, quæ excusat et *involuntarium* ...

Ad primum ergo dicendum, quod sic... nysius dicit in cap. II. *De div. Nom.*, ... num causatur ex integra causa, malum ... ex singularibus defectibus : » et ideo ... quod dicatur *malum* id in quod fertur vo... sufficit, sive quod secundum suam natu... malum, sive quod apprehendatur ut malu... ad hoc quod sit *bonum*, requiritur quod u... modo sit bonum.

2° La loi éternelle ne peut se tromper, mais la raison humaine le peut : c'est pourquoi la volonté qui suit la raison humaine, n'est pas toujours droite et conforme à la loi éternelle.

3° De même que dans un raisonnement, une proposition fausse étant donnée, des conclusions fausses en résultent nécessairement ; de même, un acte mauvais étant posé, d'autres actes de même nature suivent nécessairement : ainsi, lorsque quelqu'un cherche la vaine gloire, soit qu'il exécute par ce motif ce qu'il est tenu de faire, soit qu'il l'omette, il péchera toujours; il n'est pas toutefois nécessité, car il peut renoncer à sa mauvaise intention. De même encore, posée une erreur de la raison procédant d'une ignorance coupable, il doit s'ensuivre nécessairement un mal pour la volonté; néanmoins l'homme n'est pas nécessité, puisqu'il peut se soustraire à l'ignorance, qui est alors vincible et volontaire.

ARTICLE VII.

La bonté de la volonté relativement aux moyens dépend-elle de l'intention de la fin?

Il paroît que la bonté de la volonté ne dépend pas de l'intention de la fin. 1° On a vu plus haut que cette bonté ne dépend que de l'objet. Or, dans les moyens, autre est l'objet de la volonté, autre la fin quelle se propose. Donc la bonté de la volonté, dans ce cas, ne dépend pas de l'intention de la fin.

2° C'est le propre de la bonne volonté, de vouloir garder les commandements de Dieu. Or, cette volonté peut avoir une fin mauvaise, par exemple, la vaine gloire ou la cupidité, n'obéissant à Dieu qu'en vue de certains avantages temporels. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de l'intention de la fin.

Ad secundum dicendum, quod lex æterna errare non potest ; sed ratio humana potest errare : et ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta, nec semper est concordans legi æternæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogisticis, « uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi, » ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur : sicut, supposito quod aliquis quærat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur sive dimittat, semper peccabit; nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis vel conscientiæ, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur *malum* in voluntate ; nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

ARTICULUS VII.

Utrùm voluntatis bonitas in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim suprà (art. 2), quod bonitas voluntatis dependet ex solo objecto. Sed in his quæ sunt ad finem, aliud est objectum voluntatis et aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Præterea, velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3° Le bien et le mal diversifient la fin, comme ils diversifient la volonté. Or, la malice de la volonté ne dépend pas de la malice de la fin proposée, puisque la volonté de celui qui vole pour faire l'aumône, est mauvaise, quoique sa fin soit bonne. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de l'intention de la fin.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *Confes.*, IX : « Dieu récompense l'intention. » Or, le bien seul est récompensé de Dieu. Donc la bonté de la volonté dépend de l'intention de la fin.

(Conclusion. — La bonté de la volonté, relativement aux moyens, dépend de l'intention de la fin.)

L'intention peut se rapporter de deux manières à la volonté : elle la précède où elle la suit. Elle la précède comme cause, lorsque nous voulons une chose en vertu d'une intention antérieure; et alors le rapport avec la fin constitue la bonté de l'objet voulu (1); si quelqu'un, par exemple, veut jeûner en l'honneur de Dieu, son jeûne devient bon, par cela qu'il est fait pour Dieu. Donc la bonté de la volonté dépendant de celle de l'objet, comme on l'a vu, elle doit conséquemment dépendre aussi de l'intention de la fin. L'intention suit la volonté, lorsqu'elle survient quand la volonté existe déjà; lorsque quelqu'un, par exemple, veut d'abord faire une chose, et la rapporte ensuite à Dieu. Dans ce cas, la bonté de la première volonté ne dépend pas de l'intention qui la suit, à moins qu'avec celle-ci la volonté ne soit réitérée.

Je réponds aux arguments : 1° Quand l'intention est cause de la volonté, le rapport qu'elle a avec la fin communique sa bonté à l'objet, comme nous l'avons dit.

2° La volonté ne peut être dite bonne si elle a pour cause une intention

(1) Si l'objet voulu agit immédiatement sur l'acte extérieur, la fin qu'on se propose a la même influence sur l'acte intérieur de la volonté. Au fond, il est même impossible de séparer la

---

3. Præterea, *bonum* et *malum* sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet à malitia finis intenti : qui enim vult furari ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet à bonitate finis intenti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit IX. *Confessionum*, quod « intentio remuneratur à Deo. » Sed ex eo aliquid remuneratur à Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

(Conclusio. — Bonitas voluntatis in his quæ ad finem sunt, ex ipsa intentione finis dependet.)

Respondeo dicendum, quòd intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem : uno modo ut præcedens; alio modo ut consequens. [illegible] quidem causaliter intentio voluntatem [illegible]iquid volumus propter intentionem alicujus finis; et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius voliti : putà cum aliquis vult jejunare propter Deum, habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde cum bonitas voluntatis dependeat à bonitate voliti, ut supra dictum est (art. 1 et 2), necesse est quòd dependeat ex intentione finis. Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexistenti, putà si aliquis velit aliquid facere et postea referat illud in Deum; et tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

Ad primum ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quædam ratio bonitatis in objecto, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod voluntas non potest d[illegible] [illegible]tentio mala causa vo-

mauvaise; car celui qui veut faire l'aumône par vaine gloire, rend mauvaise une chose bonne par elle-même; et l'objet voulu de cette manière devient aussi mauvais et rend mauvaise la volonté elle-même. Mais si la volonté a précédé l'intention, elle a pu être bonne, et l'intention ne corrompt que l'acte qui est réitéré.

3° Comme nous l'avons dit, le mal résulte d'un défaut quelconque tandis que le bien exige une cause parfaite et entière. Ainsi, soit que la volonté ait pour objet une chose mauvaise qu'elle veut pour un bien, ou une chose bonne qu'elle veut pour un mal, la volonté sera toujours elle-même mauvaise; pour être bonne, elle doit vouloir un bien et pour un bien.

ARTICLE VIII.

La mesure de la bonté et de la malice de la volonté suit-elle la mesure de la bonté et de la malice qui sont dans l'intention?

Il paroît que le degré de bien qui est dans la volonté, dépend du degré de bien qui est dans l'intention. 1° Sur ces paroles de l'Evangile, *Matth.*, XII : « L'homme de bien ne tire que le bien du trésor qu'il a dans son cœur; » la *Glose* s'exprime ainsi : « On fait tout le bien qu'on se propose de faire. » Or, l'intention rend bon, non-seulement l'acte extérieur, mais aussi l'acte intérieur. Donc la bonté de la volonté est proportionnée à celle de l'intention.

2° « Quand la cause augmente, l'effet augmente aussi. » Or, la bonté de l'intention est la cause de la bonté de la volonté. Donc la bonté de la volonté est proportionnée à celle de l'intention.

3° Dans les choses mauvaises, le péché est proportionné à l'intention;

moralité de ce dernier acte et la nature de la fin vers laquelle il est dirigé. Comment se représenter une volonté comme bonne, quand la fin qu'elle veut est mauvaise, ou réciproquement?

---

lendi : qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali; et ideo, prout est volitum ab ipso, est malum; unde voluntas ejus est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona, et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis qui præcessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

Ad tertium dicendum, quod sicut jam dictum est (art. 1, ad 2), « malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa. » Unde sive voluntas sit ejus quod est secundum se malum, et sub ratione boni, sive sit bona, sub ratione mali, semper voluntas erit mala. Sed ad hoc quòd sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, id est, quod velit bonum et propter bonum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate, sequatur quantitatem boni vel mali in intentione.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia super illud *Matth.*, XII : « Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona, » dicit Glossa : « Tantum boni quis facit, quantum intendit. » Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est (art. 7). Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

2. Præterea, « augmentata causa augmentatur effectus. » Sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

3. Præterea, in malis quantum aliquis inten-

car si quelqu'un se proposoit, en jetant une pierre, de faire un homicide, il seroit coupable de ce crime. Donc, pour la même raison, la bonté de la volonté, dans les choses bonnes, est proportionnée à la bonté de l'intention.

Mais, au contraire, l'intention peut être bonne et la volonté mauvaise. Donc, également, la bonté de l'intention peut être plus grande que celle de la volonté (1).

(CONCLUSION. — Le degré de bonté de la volonté ne suit pas toujours le degré de bonté de l'intention; mais le degré de malice de celle-là suit toujours le degré de malice de celle-ci.)

Le degré de bonté qui est dans l'acte et dans l'intention de la fin, peut être considéré de deux manières : d'abord, du côté de l'objet, en tant que la volonté embrasse ou exécute un plus grand bien; secondement, du côté de l'intensité de l'acte, selon que la volonté l'embrasse ou l'exécute avec plus d'énergie, ce qui suppose un plus grand effort dans l'agent. Si l'on considère, par rapport à l'objet, le degré qui est dans l'intention et dans l'acte, il est évident que le degré de celui-ci n'est pas proportionné au degré de celle-là. Dans l'acte extérieur, cela peut avoir lieu *de deux* façons. Premièrement, lorsque l'objet, rapporté à la fin proposée, n'est pas proportionné à cette fin; si quelqu'un, par exemple, vouloit, avec dix livres, acheter un objet de la valeur de cent livres, il ne pourroit réaliser son intention. En second lieu, lorsqu'il survient à l'acte extérieur des obstacles que nous ne pouvons éloigner; ainsi, quelqu'un voulant aller à Rome, rencontre des embarras qui l'empêchent d'exécuter son dessein. Mais dans l'acte intérieur de la volonté, cela n'arrive que d'une seule ma-

(1) Il sembleroit au premier abord que, sous le rapport de la conscience, tout dépend de l'intention. Certaines idées, communément répandues, reposent même sur cette donnée. Sans doute, ces idées ne sont pas entièrement fausses, elles sont puisées dans le sens commun, et renferment un fond de vérité; elles manquent néanmoins de précision et de justesse. Comment cela? c'est ce que notre saint auteur détermine dans le présent article. Les notions et les principes qu'il établit, sous une apparence de subtilité scolastique, servent éminemment à détruire ou prévenir des erreurs et des obscurités toujours dangereuses.

---

dit, tantum peccat; si enim aliquis projiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo pari ratione in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed contra, potest esse intentio bona et voluntas mala. Ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona.

(CONCLUSIO. — Quantitas bonitatis voluntatis non semper sequitur quantitatem bonitatis intentionis, sed malitiæ quantitas est secundum quantitatem malitiæ intentionis.)

Respondeo dicendum, quod circa actum et intentionem finis, duplex quantitas potest considerari. Una, ex parte objecti, quia vult majus bonum, vel agit. Alia ex intensione actus, quia intensè vult vel agit, quod est majus ex parte agentis. Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad objectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis; quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest dupliciter. Uno modo, quia objectum quod ordinatur ad finem intentum non est proportionatum fini illi : sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo propter impedimenta quæ supervenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra removere : putà, aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta quòd non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis non est nisi uno modo; quia inte-

nière, parce que ces actes sont en notre pouvoir, tandis que les actes extérieurs ne dépendent pas entièrement de nous. La volonté peut se porter vers un objet qui n'est point proportionné à la fin voulue, et alors la bonté de la volonté qui se porte vers l'objet considéré absolument, n'est pas proportionnée à celle de l'intention. Toutefois, l'intention faisant en quelque sorte partie de l'acte de la volonté, puisqu'elle en est la cause et le principe, sa bonté se déverse sur la volonté elle-même, en tant que la volonté se propose comme fin un bien considérable, quoique le moyen par lequel elle veut l'atteindre ne soit pas en rapport. Si l'on considère, au contraire, le degré de l'intention et de l'acte par rapport à leur intensité, celle de l'intention se déverse sur l'acte intérieur et extérieur de la volonté, parce que, comme on l'a vu plus haut, quest. 11, art. 4, l'intention peut à certains égards être prise pour la forme de l'un et de l'autre; mais si l'on considère l'intention comme matière, une intention légitime peut avoir un certain degré d'intensité, que n'auront ni l'acte intérieur ni l'acte extérieur, également considérés sous le rapport matériel : ainsi, par exemple, quelqu'un veut, avec moins d'intensité, prendre une médecine que recouvrer la santé; cette seconde volonté néanmoins communique formellement son intensité à la volonté qui a pour objet de prendre la médecine. Il faut cependant considérer que l'intensité de l'acte intérieur ou extérieur peut se rapporter à l'intention, comme objet de celle-ci; lorsque, par exemple, quelqu'un se propose de vouloir ou d'exécuter une chose énergiquement, et cependant ne la veut ni ne l'exécute ainsi, la bonté de l'acte intérieur et extérieur n'étant pas toujours proportionnée à la bonté de l'objet qu'on s'est proposé. De là vient qu'on ne mérite pas toujours, autant qu'on se propose de le faire, le degré du mérite consistant, comme on le verra, dans l'intensité de l'acte.

Je réponds aux arguments : 1° La *Glose* parle ici du jugement que Dieu

---

riores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod objectum non proportionatum fini intento, et sic voluntas quæ fertur in illud objectum absolutè consideratum, non est tantum bona quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, in quantum scilicet est ratio ejus, propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem, in quantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum, ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono. Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intensionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supradictis patet (qu. 11, art. 4), licet materialiter intentione recta existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo : putà, cum aliquis non ita intensè vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem, tamen hoc ipsum quod est intensè intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intensè velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quòd intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut objectum : puta cum aliquis intendit intensè velle, vel aliquid intensè operari; et tamen non propter hoc intensè vult vel operatur, quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas actus interioris vel exterioris, ut dictum est. Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur, quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicetur (qu. 114, art. 4).

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa

porte, et qui a principalement égard à l'intention : aussi une autre Glose ajoute-t-elle que le trésor du cœur est « l'intention d'après laquelle Dieu juge les œuvres, » la bonté de l'intention se déversant, comme nous venons de le dire, sur la bonté de la volonté qui rend l'acte extérieur lui-même méritoire devant Dieu.

2° La bonté de l'intention n'est pas la seule cause de celle de la volonté ; par suite, la difficulté disparoît.

3° La malice de l'intention produit seule la malice de la volonté : c'est pourquoi le degré de celle-ci est proportionné au degré de celle-là. Mais il n'en est pas de même de la bonté, comme nous l'avons montré dans le précédent article.

ARTICLE IX.

La bonté de la volonté dépend-elle de sa conformité avec la volonté divine?

Il paroît que la bonté de la volonté humaine ne dépend pas de sa conformité avec la volonté divine. 1° Il est impossible que la volonté humaine soit conforme à la volonté divine, suivant ces paroles du prophète, *Isa.*, LV, 9 : « Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies le sont au-dessus de vos voies, mes pensées au-dessus de vos pensées. » Donc, si la bonté de la volonté humaine exigeoit la conformité avec la volonté divine, il seroit impossible à l'homme d'avoir une bonne volonté ; ce qui répugne.

2° Comme notre volonté dérive de la volonté divine, notre science dérive de la science de Dieu. Or, il n'est pas requis que notre science soit conforme à la science divine, Dieu sachant beaucoup de choses que nous ignorons. Donc il n'est pas nécessaire que notre volonté soit conforme à sa volonté.

3° La volonté est le principe de l'action. Or notre action ne peut se

---

oquitur quantum ad reputationem Dei, qui præcipuè considerat intentionem finis. Unde alia Glossa dicit ibidem, quod « thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus judicat opera; » bonitas enim intentionis, ut dictum est, redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

Ad secundum dicendum, quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonæ voluntatis : unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis; et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas; sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est (art. 7, ad 1 et 3).

ARTICULUS IX.

Utrùm bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut patet per id quod dicitur *Isa.*, LV : « Sicut exaltantur cœli à terra, ita exaltatæ sunt viæ meæ à viis vestris, et cogitationes meæ à cogitationibus vestris. » Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam, quod est inconveniens.

2. Præterea, sicut voluntas nostra derivatur à voluntate divina, ita scientia nostra derivatur à scientia divina. Sed non requiritur ad scientiam nostram quòd sit conformis scientiæ divinæ; multa enim Deus scit quæ nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

3. Præterea, voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest confor-

conformer à celle de Dieu. Donc notre volonté ne doit pas se conformer à sa volonté.

Mais le contraire résulte de ces paroles de Jésus-Christ, *Matth.*, XXVI, 39 : « Qu'il me soit fait, non comme je veux, mais comme vous voulez ; » exprimant par là, comme le dit saint Augustin, *Enchir.*, CI, que « L'homme doit être rectifié et dirigé selon Dieu (1). » Or la rectitude de la volonté constitue sa bonté. Donc la bonté de la volonté dépend de sa conformité avec la volonté divine.

(Conclusion. — Un être étant bon en tant que la mesure convenable s'adapte parfaitement à lui, il est évident que la bonté de la volonté dépend de sa conformité avec la volonté divine.)

La bonté de la volonté dépend, comme on l'a vu, quest. 1, de l'intention de la fin. La fin dernière de la volonté humaine est le souverain bien, à savoir, Dieu ; et, pour que la volonté humaine soit bonne, il faut qu'elle soit rapportée au souverain bien. Or ce bien se rapporte d'abord de lui-même à la volonté divine, comme son objet propre. Mais la chose qui, dans chaque genre, a la priorité sur les autres, étant la raison et la mesure de celles-ci, et, de plus, un objet n'étant bon et exempt de défauts qu'autant qu'il correspond à sa mesure particulière, il s'ensuit que la volonté humaine, pour être bonne, doit être conforme à la volonté divine.

Je réponds aux arguments : 1° La volonté humaine ne peut se conformer à la volonté divine, au point de l'égaler parfaitement, mais elle peut s'y conformer par imitation. C'est ainsi que la science de l'homme est conforme à la science divine, en tant qu'elle a pour objet le vrai, que l'action de l'homme est conforme à l'action divine, dans la proportion qui convient à l'agent ; ce qui a lieu, non par égalité, mais par imitation.

(1) Que la volonté de l'homme doive, pour être bonne, se conformer à la volonté de Dieu, c'est ce dont aucun être raisonnable ne sauroit douter. Aussi n'est-ce pas sur le fond de la

---

mari actioni divinæ. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XXVI : « Non sicut ego volo, sed sicut tu vis ; » quod dicit quia « rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, » ut Augustinus dicit in *Enchir.* Rectitudo autem voluntatis est bonitas ejus. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

(Conclusio. — Cum unumquodque bonum sit in quantum attingit ad propriam mensuram, manifestum est humanæ voluntatis bonitatem ex conformitate ad divinam dependere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, bonitas voluntatis dependet ex intentione finis ; finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est (qu. 1, art. 7) : requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum. Hoc autem bonum, primò quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam, ut objectum proprium ejus ; illud autem « quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quæ sunt illius generis » (X *Metaph.*, text. 2). Unumquodque autem rectum et bonum est in quantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quòd voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas hominis non potest conformari voluntati divinæ per æquiparantiam sed per imitationem ; et similiter conformatur scientia hominis scientiæ divinæ, in quantum cognoscit verum ; et actio hominis actioni divinæ, in quantum est agenti conveniens ; et hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam.

porte, et
ajoute-t-
juge les
de le dir
méritoir

2° La
par suit

3° La
pourqu
n'en e
précéd

La

Il
forn
soit
Isa
me
pe
av
v

d

rme de la volonté comme d'un acte quelconque, vient de l'ob- si l'homme est tenu à conformer sa volonté à celle de Dieu, ce quant à l'objet.

onflit des volontés provient de ce que les hommes se portent vers ts divers. Or quiconque a sa volonté en conflit avec celle de Dieu, ela même une volonté mauvaise. Donc la volonté qui n'est pas ie à la volonté divine quant à l'objet, est mauvaise.

LUSION. — L'homme est tenu à conformer sa volonté à celle de uant à l'objet, non matériellement, mais formellement.)

vu précédemment que la volonté se porte vers l'objet tel qu'il lui posé par la raison. Or, souvent la raison considère les choses sous ports différents, en sorte qu'un objet qui est bon sous un rapport t point sous un autre. C'est pourquoi celui qui voudra cet objet en u'il est bon, et celui qui ne le voudra pas en tant qu'il est mauvais, t leur volonté également bonne. Ainsi la volonté du juge est bonne n'il veut la mort d'un voleur, puisque la justice la réclame; et la nté de l'épouse ou du fils de ce voleur est bonne également lorsqu'ils eulent pas sa mort, que la nature leur fait repousser. La volonté sui- donc la perception de la raison ou de l'intelligence, plus le bien se sentera sous un aspect général à la raison, plus sera général le bien brassé par la volonté. Ceci est évident dans l'exemple cité : le juge qui it prendre soin du bien général, à savoir, de la justice, veut la mort voleur, parce qu'elle est un bien réel pour la communauté; mais la nme du voleur, ne considérant que le bien particulier de sa famille, veut pas à cause de cela la mort de son mari. Le bien de l'univers est elui qui est saisi par Dieu créateur et gouverneur de toutes choses; et

2. Præterea, forma voluntatis est ex objecto, cut et cujuslibet actus. Si ergo tenetur homo onformare voluntatem suam voluntati divinæ, sequitur quod teneatur conformare in volito.

3. Præterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc quod homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinæ in volito, habet malam voluntatem.

(CONCLUSIO. — Voluntas humana tenetur divinæ conformari voluntati in volito formaliter non autem materialiter.)

Respondeo dicendum, quod sicut ex prædictis patet (art. 5), voluntas fertur in suum objectum secundùm quod à ratione proponitur. Contingit autem aliquid à ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicujus velit illud esse secundum quod habet rationem boni, est bona; et voluntas alterius si velit illud idem non esse secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. Sicut judex habet bonam voluntatem dum vult occisionem latronis, quia justa est; voluntas autem alterius, putà uxoris vel filii, qui vult non occidi ipsum, in quantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona. Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius, sicut patet ex exemplo proposito; nam judex habet curam boni communis, quod est justitia : et ideo vult occisionem latronis quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiæ, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum à Deo, qui est universi factor et gubernator : unde quicquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas,

tout ce qu'il veut, il le veut par rapport au bien général qui se con- avec sa bonté même, véritable bien de l'univers; l'être créé, par sa na- ture, ne saisit qu'un bien particulier proportionné à sa nature elle-même. Or il arrive que tel objet est bien sous un rapport particulier, qui ne l'est pas sous un rapport universel, et réciproquement. C'est pourquoi la volonté particulière peut être bonne voulant un objet considéré sous le point de vue particulier; et cet objet, Dieu ne le voudra pas, cons- sous tous ses rapports (1); et réciproquement.

De là vient que les volontés des hommes peuvent être bonnes, quoi- se portant vers des objets opposés, selon que leur volonté se porte vers ces objets considérés sous tels ou tels rapports. Mais la volonté qui se porte vers un bien particulier n'est bonne qu'à la condition de le rapporter au bien général, comme à sa fin, parce qu'il est dans la nature de tout ap- pétit particulier d'être coordonné au bien universel. Or, c'est la fin qui constitue la raison formelle sous laquelle est saisie toute chose se rappor- tant à cette fin. Par suite, la volonté d'un bien particulier, pour être droite, doit avoir pour objet matériel ce bien particulier, et pour objet formel le bien général voulu de Dieu. La volonté humaine est donc tenue à se conformer formellement à la volonté divine quant à l'objet, car elle est tenue à vouloir le bien général et divin; mais non matériellement, comme nous venons de le dire. Toutefois, la volonté humaine se conform-

(1) C'est encore ici la doctrine de saint Augustin. Voici comment ce Père s'exprime dans l'ouvrage cité plus haut : « Parfois l'homme veut, sans que sa volonté soit blâmable, ce que Dieu ne veut pas, alors cependant que la volonté divine est bonne d'une manière plus émi- nente et plus certaine : ainsi un bon fils désire ardemment la vie de son père, tandis que Dieu a résolu sa mort. Il peut même arriver que l'homme veuille ce que Dieu veut, et qu'il soit néanmoins coupable en cela : ainsi le mauvais fils veut la mort que Dieu envoie à son père. » Saint Augustin développe ensuite cette pensée avec autant de grace que de profon- deur. Saint Thomas la formule d'une manière rigoureuse et doctrinale, quand il dit que nous devons vouloir ce que Dieu veut, formellement et non matériellement. Le mauvais fils le veut matériellement, et il est coupable; le bon fils ne le veut pas ainsi, et, en voulant même le contraire de ce que Dieu veut, il obéit à la volonté divine, d'une manière réelle et supérieure, parce qu'il lui obéit formellement.

quæ est bonum totius universi; apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est alicujus boni particularis, proportionati suæ naturæ. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem, aut è converso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona, volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et è converso. Et inde est etiam quod possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse. Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune, sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur: unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non materialiter, ratione jam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ; quia secundum quod conformatur vo-

as ces deux rapports à la volonté divine d'une certaine manière : en se nformant à la volonté divine quant à l'objet général que celle-ci se prose, elle lui est conforme quant à la fin dernière; et alors même qu'elle s'y conforme pas quant à l'objet considéré matériellement, elle se pporte à elle comme à sa cause efficiente; car cette inclination partilière qui résulte de sa nature ou de l'appréhension de la chose vers quelle elle se porte, elle la tient de Dieu comme de sa cause effective. elà cette parole si connue, que la volonté de l'homme est conforme à volonté divine par cela qu'elle veut ce que Dieu la porte à vouloir. Il y une autre espèce de conformité qui a lieu par voie de cause formelle, rsque, par exemple, la charité porte un homme à vouloir une chose omme Dieu la veut. Cette conformité rentre dans la conformité formelle ui résulte du rapport qu'elle introduit avec la fin dernière, rapport qui st l'objet propre de la charité.

Je réponds aux arguments : 1° Nous pouvons connoître d'une manière énérale quel est l'objet de la volonté divine : Nous savons que Dieu ne eut que le bien; par suite, quiconque veut un objet comme bien, a sa olonté conforme à celle de Dieu quant à l'objet. Mais nous ne savons pas l'une manière particulière ce que Dieu veut; et, sous ce rapport, nous ne sommes pas tenus de conformer notre volonté à la sienne. Dans la gloire cependant, tous verront en chacune de leurs volontés particulières l'ordre que Dieu établit entre ces volontés et ce qu'il veut lui-même; et ils conformeront ainsi en toutes choses, matériellement et formellement, leur volonté à la volonté divine.

2° Dieu ne veut la damnation de personne pour la damnation même, ni sa mort pour la mort même, parce qu'il veut le salut et la vie de tous les hommes; mais il veut l'une et l'autre en tant qu'il veut la justice; et là-dessus il suffit de vouloir que la justice divine et l'ordre naturel soient observés.

---

untati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo; secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter conformatur ei secundum rationem causæ efficientis; quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam vel apprehensionem particularem hujus rei habet res à Deo sicut à causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc quod Deus vult eum velle. Est et alius modus conformitatis, secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex charitate sicut Deus vult : et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium objectum charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit scire possumus. Scimus enim quod Deus quicquid vult, vult sub ratione boni; et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit, et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. In statu tamen gloriæ omnes videbunt in singulis quæ volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult; et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum, quod Deus non vult damnationem alicujus sub ratione damnationis, nec mortem alicujus in quantum est mors, quia ipse « vult omnes homines salvos fieri; » sed vult ista sub ratione justitiæ : unde sufficit circa talia quod homo velit justitiam Dei et ordinem naturæ servari.

De là résulte également la réponse au troisième argument.

Aux arguments présentés en sens contraire je réponds ainsi : 1° C[illegible] qui conforme sa volonté à celle de Dieu quant à l'objet considéré for[illegible]lement, veut davantage ce que Dieu veut que celui qui n'y confor[illegible]sienne que quand à l'objet pris en lui-même ou matériellement. La r[illegible] en est que la volonté se porte plutôt vers la fin que vers les moyens.

2° L'espèce et la forme de l'acte lui sont plutôt donnés par la ma[illegible] dont on considère l'objet, que par cet objet pris matériellement.

3° Il n'y a pas de conflit entre plusieurs volontés qui veulent des ch[illegible] différentes pour différentes raisons. Il n'existeroit que dans le cas où, p[illegible] la même raison et sous le même rapport, un individu voudroit ce q[illegible] autre ne voudroit pas ; ce n'est pas ce dont il est ici question.

QUESTION XX.

De la bonté et de la malice des actes extérieurs.

Il faut ensuite traiter de la bonté et de la malice des actes humains extérieurs.

Six questions se présentent : 1° La bonté et la malice sont-elles d'abord dans l'acte intérieur ou dans l'acte extérieur ? 2° La bonté et la malice de l'acte extérieur dépendent-elles de l'acte intérieur ? 3° La bonté et la malice de l'acte intérieur et de l'acte extérieur sont-elles les mêmes ? 4° L'acte extérieur ajoute-t-il quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur ? 5° L'événement subséquent ajoute-t-il quelque chose à

Unde patet solutio ad tertium.

Ad primum vero, quod in contrarium objiciebatur dicendum, quòd magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam; quia voluntas principalius fertur in finem, quam in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod species et forma actus magis attenditur secundum rationem objecti, quam secundum id quod est materiale in objecto.

Ad tertium dicendum, quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eamdem rationem; sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum, quod tamen non est in proposito.

QUÆSTIO XX.

De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori. 2° Utrùm tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis. 3° Utrùm sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actus. 4° Utrùm actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem. 5° Utrùm eventus

bonté et à la malice de l'acte extérieur? 6° Le même acte extérieur peut-il être à la fois bon et mauvais.

ARTICLE I.

La bonté et la malice sont-elles d'abord dans l'acte de la volonté ou bien dans l'acte extérieur?

Il paroît que le bien et le mal résultent plutôt de l'acte extérieur que de celui de la volonté. 1° On a vu que la volonté tire sa bonté de l'objet. Or l'acte extérieur est l'objet de l'acte intérieur de la volonté; car nous disons, vouloir le vol, vouloir donner l'aumône. Donc le bien et le mal sont plutôt dans l'acte extérieur que dans l'acte de la volonté.

2° Le bien convient avant tout à la fin, parce que les moyens ne sont bons que par leur rapport avec la fin. Or, l'acte de la volonté ne peut tenir lieu de fin, comme on l'a vu, tandis que les actes des autres puissances le peuvent. Donc le bien se trouve plutôt dans l'acte d'une autre puissance, que dans l'acte de la volonté.

3° On a dit précédemment que l'acte de la volonté étoit la forme de l'acte extérieur. Or la forme est postérieure à la matière, puisqu'elle lui est surajoutée. Donc le bien et le mal sont dans l'acte extérieur avant que d'être dans l'acte de la volonté.

Mais, au contraire, saint Augustin dit, *Retractact.* I. 9 : « C'est par la volonté que l'on fait le bien et le mal. » Donc le bien et le mal moral consistent avant tout dans l'acte de la volonté.

(Conclusion. — La bonté de l'acte extérieur considéré dans sa nature résulte plutôt de la raison que de la volonté; considéré dans son exécution, sa bonté suit celle de la volonté qui est son principe.)

---

sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem. 6° Utrùm idem actus exterior possit esse bonus et malus.

ARTICULUS I.

Utrùm bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod *bonum* et *malum* per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex objecto, ut suprà dictum est (qu. 19, art. 2). Sed actus exterior est objectum interioris actus voluntatis; dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo *malum* et *bonum* per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

2. Præterea, *bonum* per prius convenit fini, quia ea quæ sunt ad finem habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis (1) non potest esse finis, ut supra dictum est (qu. 1, art. 1, ad 2); actus autem alterius potentiæ potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiæ alterius, quam in actu voluntatis.

3. Præterea, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est (qu. 18, art. 6). Sed id quod est formale est posterius; nam forma advenit materiæ. Ergo per prius est *bonum* et *malum* in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *Retract.* (lib. 1, cap. 9), quod « voluntas est, qua peccatur, et rectè vivitur. » Ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

(Conclusio. — Actus exterioris bonitas, si consideretur secundùm suam naturam, magis à ratione quam à voluntate est; sed si secundum operis executionem spectetur, sequitur voluntatis bonitatem, quæ est ejus principium.)

(1) Hoc est à voluntate ipsa elicitus, ut exprimitur ibi per oppositum ad actus imperatos qui sunt etiam voluntatis ex cujus nutu imperantur, sed non immediatè ut eliciti.

Les actes extérieurs peuvent être dits bons ou mauvais de deux façons. D'abord dans leur genre et dans leurs circonstances considérées en elles-mêmes : ainsi, on appelle bonne l'action de donner l'aumône, lorsqu'on le fait dans les circonstances convenables. On appelle encore une chose bonne ou mauvaise à cause de son rapport avec la fin : ainsi faire l'aumône par vaine gloire est une action mauvaise. La fin étant l'objet propre de la volonté, il est évident que cette qualité de bien ou de mal que l'acte extérieur tire de son rapport avec la fin se trouve premièrement dans l'acte intérieur, et découle de celui-ci dans l'acte extérieur. Mais la bonté ou la malice que l'acte extérieur a par lui-même, à cause de la matière et des circonstances, découle non de la volonté, mais de la raison. D'où il suit que si l'on considère la bonté de l'acte extérieur selon qu'elle est déterminée et saisie par la raison, elle a la priorité sur la bonté de l'acte de la volonté; mais si on la considère dans l'accomplissement de l'œuvre, elle suit au contraire la bonté de la volonté qui est son principe.

Je réponds aux arguments : 1° L'acte extérieur est l'objet de la volonté en tant que la raison le lui présente comme un bien saisi et ordonné par elle ; et dans ce sens il a, comme bien, la priorité sur l'acte de la volonté. Mais en tant qu'il consiste dans l'exécution d'une œuvre, il est un effet de la volonté et suit l'acte de cette puissance.

2° La fin est la première chose dans l'intention, mais dans l'exécution elle est la dernière.

3° En tant que reçue dans la matière, la forme est postérieure à celle-ci dans l'ordre de la génération, quoique naturellement elle passe avant elle. Mais en tant que faisant partie de la cause agissante, elle a la priorité sous tous les rapports. Or, la volonté est cause efficiente de l'acte

---

Respondeo dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo secundum genus suum et secundum circumstantias in ipsis consideratas : sicut dare eleemosynam servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem : sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam, dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio *boni* vel *mali*, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem; bonitas autem vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur à voluntate, sed magis à ratione. Unde, si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis; sed, si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis quæ est principium ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod actus exterior est objectum voluntatis, in quantum proponitur voluntati à ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem, et sic est prius bonum quam actus voluntatis; in quantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis et sequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum, quòd finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad tertium dicendum, quòd forma secundum quod est recepta in materia, est posterior, via generationis, quam materia, licet sit prior natura; sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem, sicut causa efficiens : unde bonitas actus voluntatis est forma

:térieur : par suite, la bonté de l'acte de la volonté est la forme de l'acte ɩtérieur (1), comme faisant partie de la cause agissante.

ARTICLE II.

a bonté et la malice de l'acte extérieur dépendent-elles entièrement de la bonté et de la malice de la volonté?

Il paroît que la bonté et la malice de l'acte extérieur dépendent entièement de la volonté. 1° Il est dit, dans l'Evangile, *Matth.*, VII, 18 : « Un arbre bon ne peut porter des fruits mauvais, et un mauvais arbre ıe peut porter de bons fruits. » Or, d'après la Glose, l'arbre désigne la volonté, et les fruits représentent les œuvres. Donc la volonté ne peut être bonne, tandis que l'acte extérieur est mauvais, et réciproquement.

2° Saint Augustin dit, dans ses *Rétractations*, comme on l'a déjà vu, que « la volonté seule pèche. » Donc s'il n'y a pas de péché dans la volonté, il n'y en aura pas dans l'acte extérieur. Par suite, la bonté et la malice de l'acte extérieur dépendent entièrement de la volonté.

3° Le bien et le mal, dont nous parlons, différencient les actes moraux. Or, les différences essentielles divisent par elles-mêmes les genres, comme le dit le Philosophe, *Metaph.*, VII. Donc, l'acte n'étant moral que parce qu'il est volontaire, le bien et mal d'un acte ne proviennent que de la volonté.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *Contra mendac.*, VII : « Il y a

(1) Séparé de l'acte intérieur, qui est celui de la volonté éclairée par les lumières de la raison, l'acte extérieur n'est pas même un acte moral ; il ne rentre dans l'ordre des actes moraux ; il n'a son être moral, pour parler le langage de saint Thomas, que parce que cette sorte d'être lui est imprimée par la volonté. Saint Thomas a donc raison de dire que l'acte intérieur est la forme de l'acte extérieur. Et l'on voit aussitôt la portée de cette affirmation dans la question actuelle. S'il ne nous est pas toujours possible de signaler la fécondité de la langue philosophique adoptée par notre saint auteur, nous croyons du moins utile de rappeler parfois ou de saisir, par des applications, la vérité des observations déjà faites à cet égard.

---

exterioris actus, sicut in causa agente existens.

ARTICULUS II.

Utrùm tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate et malitia voluntatis.

Ad secundùm sic proceditur. Videtur quod tota bonitas et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim *Matth.*, VII : « Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos. » Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructum opus, secundum Glossam (1). Ergo non potest esse, quod voluntas interior sit bona et actus exterior sit malus, aut è converso.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *Retract.* (ubi sup.), quod « non nisi voluntate peccatur. » Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori gradu : et ideo tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

3. Præterea, bonum et malum, de quo nunc loquimur, sunt differentiæ moralis actus. Differentiæ autem per se dividunt genus, secundum Philosophum in VII. *Metaph.* (text. 43). Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod *bonum* et *malum* accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *Contra mendacium* (cap. 7), quod « quædam

(1) Ex Augustino sumptam, lib. I, *Contra Julianum*, cap. 8.

des actions que ni la bonté de la fin, ni celle de la volonté, ne peuvent rendre bonnes. »

(CONCLUSION. — La bonté et la malice de l'acte extérieur, considéré dans son rapport avec la fin, dépendent entièrement de la bonté et de la malice de la volonté; mais la bonté et la malice qui résultent des circonstances, dépendent de la raison.)

Comme nous l'avons dit précédemment, on peut considérer, dans l'acte extérieur, deux sortes de bonté ou de malice : l'une résulte de la matière et des circonstances; l'autre, du rapport de l'acte avec la fin. Celle-ci dépend entièrement de la volonté, celle-là dépend de la raison; et la bonté de la volonté dépend elle-même de la conformité de cette puissance avec la raison. Il faut, toutefois, considérer que le mal, d'après ce qu'on a déjà dit, résulte d'un seul défaut particulier; tandis que le bien, pour être bien simplement, exige, non pas seulement une certaine espèce de bonté, mais une bonté complète sous tous les rapports. Conséquemment, si la volonté est bonne et dans son objet et dans sa fin, l'acte extérieur sera bon également. Pour qu'il soit bon, il ne suffit pas que la fin de la volonté soit bonne; si la volonté est mauvaise, soit quant à la fin qu'elle se propose, soit quant à l'acte qu'elle détermine, l'acte extérieur devient par cela même mauvais.

Je réponds aux arguments : 1° La bonne volonté, qui est signifiée par le bon arbre, doit s'entendre de la volonté bonne dans l'objet et dans la fin.

2° La volonté pèche, non-seulement en se proposant une fin mauvaise, mais encore en voulant un objet défendu.

3° On appelle volontaires, non-seulement les actes intérieurs de la volonté, mais encore les actes extérieurs, en tant qu'ils procèdent de la

---

sunt, quæ nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri. »

(CONCLUSIO. — Tota bonitas et malitia exterioris actus, secundum ordinem ad finem ex voluntatis bonitate et malitia pendet, quæ vero ex circumstantiis, à ratione causatur.)

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est (art. 1), in exteriori actu potest considerari duplex bonitas, vel malitia : una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quæ est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate; illa autem quæ est ex debita materia, vel circumstantiis, dependet ex ratione, et ex hac dependet bonitas voluntatis secundum quod in ipsam fertur. Est autem considerandum, quod sicut suprà dictum est (qu. 19, art. 6 et 7), ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex objecto proprio, et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum; sed non sufficit ad hoc, quod actus exterior sit bonus, bonitas voluntatis, quæ est ex intentione finis; sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem et ex actu volito et ex fine intento.

Ad secundum dicendum, quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum, quod *voluntarium* dicitur non solum actus interior voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout à voluntate pro-

raison et de la volonté : c'est pourquoi les uns et les autres peuvent être distingués en actes bons et mauvais (1).

ARTICLE III.

La bonté et la malice de l'acte extérieur sont-elles les mêmes que celles de l'acte intérieur?

Il paroit que la bonté et la malice de l'acte extérieur ne sont pas les mêmes que celles de l'acte intérieur de la volonté. 1° Le principe de l'acte intérieur est une force intérieure de l'ame, la force appétitive ou appréhensive ; tandis que le principe de l'acte extérieur est une puissance qui exécute le mouvement commandé. Or, à divers principes d'action correspondent des actes divers ; et l'acte est le sujet de la bonté ou de la malice. Donc, un même accident ne pouvant se trouver dans des sujets divers, il s'ensuit que la bonté de l'acte extérieur et celle de l'acte intérieur ne peuvent être la même.

2° « C'est la vertu qui rend bon l'homme qui la possède, et donne la bonté à ses actions. » *Ethic.*, II. Or, autre est la vertu intellectuelle de la puissance qui commande, et autre la vertu morale de la puissance commandée, comme le Philosophe le prouve au commencement du second livre de sa *Morale*. Donc autre est la bonté de l'acte intérieur qui appartient à la puissance qui commande, et autre celle de l'acte extérieur qui appartient à la puissance commandée.

3° Une chose ne peut être en même temps cause et effet, nul être n'étant sa propre cause. Or, la bonté de l'acte intérieur est cause de la bonté

(1) La différence selon laquelle on distingue les actes intérieurs des actes extérieurs, découle d'un principe qui ne doit pas être perdu de vue, quand on considère les actes sous le rapport de leur bonté ou de leur malice. Cette dernière différence est sans doute celle qui divise immédiatement les actes humains, en tant qu'ils sont doués de moralité. Mais il faut souvent tenir compte de la première pour apprécier cette bonté ou cette malice. Cela vient de l'action inégale que l'homme exerce sur ses volitions proprement dites et sur les actes extérieurs qui en résultent. C'est au moyen de cette double distinction qu'on peut faire accorder cette thèse avec la thèse suivante.

---

cedunt et ratione : et ideo circa utrosque actus potest esse differentia *boni* et *mali*.

ARTICULUS III.

Utrùm bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis et exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiva vel appetitiva ; actus autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus ; actus autem est subjectum bonitatis, vel malitiæ ; non potest autem esse idem accidens in diversis subjectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actus.

2. Præterea, virtus est quæ « bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 5 vel 6). Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis in potentia imperata, ut patet in principio II. *Ethic.* Ergo alia est bonitas actus interioris, quæ est potentiæ imperantis, et alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentiæ imperatæ.

3. Præterea, causa et effectus idem esse non possunt, nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus

de l'acte extérieur, ou réciproquement, comme on vient de le dire Donc la même bonté ne peut être commune à ces actes.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Nous avons montré que l'acte intérieur est la forme de l'acte extérieur. Or la matière et la forme concourent à former l'unité d'un objet. Donc la même bonté est commune à l'acte intérieur et à l'acte extérieur.

(Conclusion. — La bonté ou la malice de l'acte extérieur, considéré par rapport à la fin, est la même que celle de l'acte intérieur; mais si l'on considère l'acte par rapport aux circonstances, la bonté de l'acte extérieur et celle de l'acte intérieur ne sont pas la même, quoique l'une rejaillisse sur l'autre.)

On a vu plus haut que l'acte extérieur et l'acte intérieur sont un, en tant qu'ils rentrent dans le genre des actes moraux. Or un acte subjectivement un peut être bon ou mauvais sous un seul ou sous plusieurs rapports. Conséquemment, il faut dire que tantôt la bonté ou la malice de l'acte intérieur et celle de l'acte extérieur sont la même, et que tantôt elles sont différentes. En effet, ces deux bontés ou malices sont coordonnées entre elles. Or, parmi les choses ainsi coordonnées, l'une, quelquefois, n'est bonne que par suite d'un tel rapport : une potion amère, par exemple, n'est bonne que parce qu'elle rend la santé, en sorte que la bonté de la potion se confond avec celle de la santé. Quelquefois, au contraire, la chose qui est coordonnée avec une autre, a, outre la bonté de ce rapport, une bonté qui lui est propre : ainsi une médecine agréable au goût, a cette bonne qualité, outre celle de guérir. Donc, lorsque la bonté ou la malice de l'acte extérieur ne provient que de son rapport avec la fin, la

---

exterioris, aut è converso, ut dictum est (art. 1 et 2). Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed contra est, quod supra ostensum est (qu. 18, art. 6), quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem et materiali (1) fit unum. Ergo est una bonitas actus interioris et exterioris.

(Conclusio. — Bonitas et malitia exterioris actus secundum relationem ad finem, eadem est cum bonitate et malitia interioris actus voluntatis; sed secundum relationem ad circumstantias, non una, sed diversæ sunt, bonitas interioris actus et exterioris, etsi una in alteram redundet.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 17, art. 4; et qu. 18, art. 6), actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque actum qui est unus subjecto, habere plures *rationes bonitatis* vel malitiæ, et quandoque unam *tantum*. Sic ergo *dicendum*, quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actus et exterioris, quandoque alia et alia. Sicut enim dictum est (qu. 18, art. 6), prædictæ duæ bonitates vel malitiæ, scilicet interioris et exterioris actus, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his quæ ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur: sicut potio amara ex hoc solo est bona quod est sanativa, unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum : sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis, præter hoc quod est sanativa. Sic ergo dicendum, quando actus

(1) Propriè quidem in physicis, ubi ex materia naturali et forma unum per se constituitur, analogicè autem in moralibus, ubi unum refertur ad aliud, et propterea idem cum illo præsumitur, secundùm illud axioma quod jam alibi notatum est : *Ubi unum propter aliud, ibi unum tantùm.* Et eo sensu nunc dicitur quòd ex formali et ex materiali unum fiat.

même bonté est commune à l'acte intérieur, qui considère la fin par lui-même, et à l'acte extérieur, qui est rapporté à la fin par l'intermédiaire de l'acte de la volonté. Mais, quand l'acte extérieur est bon ou mauvais par lui-même, à savoir dans sa matière ou dans ses circonstances, autre est la bonté de l'acte extérieur, et autre la bonté que la volonté tire de la fin. Cependant la bonté que la volonté tire de la fin, rejaillit sur l'acte extérieur, et la bonté que l'acte extérieur tire de sa matière ou de ses circonstances, rejaillit aussi sur l'acte de la volonté, comme on l'a déjà dit.

Je réponds aux arguments : 1° Ce premier argument prouve que l'acte extérieur et l'acte intérieur sont divers dans l'ordre de la nature; mais nous avons vu que ces deux actes concouroient à former un seul acte dans l'ordre moral.

2° Selon la pensée du Philosophe, *Ethic.*, VI, les vertus morales sont rapportées à leurs actes comme à leur fin; la prudence toutefois a pour objet de déterminer les moyens : c'est pourquoi il faut des vertus différentes. Mais la droite raison qui a pour objet la fin des vertus elles-mêmes, n'a d'autre bonté que celle de la vertu, en tant que la bonté de chaque vertu est une participation de celle de la raison.

3° Lorsqu'une chose découle d'un objet sur un autre comme d'une cause agissante, ou d'un principe identique, ce qui est dans l'un est différent de ce qui est dans l'autre : ainsi, lorsqu'un objet en chauffe un autre, la chaleur du premier est distincte numériquement, mais non spécifiquement, de la chaleur du second. Quand une chose, au contraire, découle d'un objet sur un autre, selon une certaine proportion ou analogie, cette chose est une numériquement : ainsi, de la santé qui est dans le corps d'un animal, découle la santé que manifestent la médecine et les sécrétions, et la santé représentée par celles-ci, n'est pas différente de la santé de l'animal, santé que produit la médecine, et que les sécré-

---

exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas et malitia actus voluntatis quæ per se respicit finem, et actus exterioris qui respicit finem mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantiam, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quæ est ex fine, est alia; ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem et bonitas materiæ et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut jam dictum est (art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod actus interior et exterior sunt diversi secundum *genus naturæ*; sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in *genere moris*, ut supra dictum est (qu. 17, art. 4).

Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in VI. *Ethic.*, virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem quæ est in ratione, ad ea quæ sunt ad finem; et propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum, non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid ex uno derivatur in alterum, sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque : sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis et calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero : sicut à sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinæ et urinæ,

tions signifient. C'est en ce sens que de la bonté de la volonté découle celle de l'acte extérieur, et réciproquement, suivant le rapport de l'un à l'autre.

ARTICLE IV.

L'acte extérieur ajoute-t-il quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur?

Il paroît que l'acte extérieur n'ajoute rien à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur. 1° Saint Chrysostôme dit, *Homil.* XIX, *sup. Matth.*: « C'est la volonté qui est récompensée pour le bien, et punie pour le mal. » Or, les œuvres sont les témoignages de la volonté; et si Dieu recherche les œuvres, ce n'est pas pour lui, pour savoir comment il jugera, mais pour les autres, afin qu'ils connoissent tous sa justice. Mais on doit estimer le bien et le mal, plutôt d'après le jugement de Dieu, que d'après celui des hommes. Donc l'acte extérieur n'ajoute rien à la bonté de l'acte intérieur.

2° On a vu que la même bonté étoit commune à l'acte intérieur et à l'acte extérieur. Or, l'accroissement a lieu par l'addition d'une chose à une autre. Donc l'acte extérieur n'ajoute rien à la bonté et à la malice de l'acte intérieur.

3° La bonté de la création entière n'ajoute rien à la bonté de Dieu, parce qu'elle en dérive entièrement. Or, la bonté de l'acte extérieur dérive quelquefois tout entière de l'acte intérieur, quelquefois c'est le contraire, comme on l'a vu. Donc la bonté de l'un n'ajoute rien à celle de l'autre.

Mais, au contraire, tout agent se propose d'atteindre un bien et d'éviter un mal. Donc, si l'acte extérieur n'ajoutoit rien à la bonté ou à la malice

---

quam sanitas animalis, quam medicina facit et urina significat: et hoc modo à bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et è converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

ARTICULUS IV.

Utrùm actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus super *Matth.* (Homil. 19): « Voluntas est, quæ aut remuneratur pro bono aut condemnatur pro malo. » Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo judicet, sed propter alios, ut omnes intelligant, quia justus est Deus. Sed *malum* vel *bonum* magis est æstimandum secundum judicium Dei, quam secundum judicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

2. Præterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actus, ut dictum est (art. 3). Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia super actum interiorem.

3. Præterea, tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur à bonitate divina. Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem è converso, ut dictum est (art. 3). Non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum.

Sed contra, omne agens intendit consequi bonum et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia,

(1) De his etiam infrà, qu. 24, art. 3; et 2, 2, qu. 76, art. 4, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 40, art. 3; et qu. 2, de malo, art. 2, ad 3.

de l'acte intérieur, ce seroit en vain que celui qui a une bonne ou une mauvaise volonté, feroit une bonne œuvre ou s'abstiendroit de faire le mal ; ce qui répugne.

(Conclusion. — La bonté que l'acte extérieur tire de sa fin, n'ajoute que par accident à la bonté de l'acte intérieur ; mais celle qu'il tire de sa matière et des circonstances convenables, étant comme le terme de l'acte intérieur, accroît sa bonté ou sa malice.)

Si l'on parle de la bonté que l'acte extérieur tire de la fin, cet acte n'ajoute rien à la bonté de l'acte intérieur, à moins qu'il ne contribue à rendre la volonté elle-même meilleure dans le bien, ou pire dans le mal ; ce qui peut arriver de trois manières. Premièrement, quant au nombre ; lorsque, par exemple, quelqu'un veut faire une action pour une fin bonne ou mauvaise, mais ne l'accomplit pas de suite ; peu de temps après, il la veut de nouveau et l'accomplit : dans ce cas, l'acte de la volonté a été répété, et il y a ainsi un double bien ou un double mal. Secondement, quant à l'extension ; lorsque, par exemple, quelqu'un voulant d'abord atteindre une fin bonne ou mauvaise, y renonce à cause d'un obstacle qui est survenu, tandis qu'un autre continue de vouloir jusqu'à ce qu'il exécute son dessein. Il est évident que la volonté de ce dernier persévère plus longtemps dans le bien ou dans le mal, et qu'elle est ainsi meilleure ou pire. Troisièmement, quant à l'intensité ; il y a, en effet, des actes qui, agréables ou pénibles de leur nature, augmentent ou affoiblissent l'énergie de la volonté ; et celle-ci, suivant le degré d'intensité avec lequel elle se porte vers le bien ou vers le mal, devient par cela meilleure ou pire.

Si l'on parle, au contraire, de la bonté que l'acte extérieur tire de sa matière et des circonstances convenables, cet acte devient alors terme ou fin par rapport à la volonté : et, de cette manière, il augmente la bonté ou

---

frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit à malo opere, quod est inconveniens.

(Conclusio. — Bonitas exterioris actus, quam habet ex bonitate finis, non nisi per accidens addit ad bonitatem interioris actus ; ea vero quam habet secundum materiam et convenientes circumstantias, cum sit sicut terminus interioris actus, adauget ejus bonitatem vel malitiam.)

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bonitate exterioris actus quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis vel pejorem in malis, quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo *secundum numerum*; putà cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit, duplicatur actus voluntatis ; et sic fit duplex bonum, vel duplex malum. Alio modo *quantum ad extensionem*; putà cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit, alius autem continuat motum voluntatis quousque opus perficiat, manifestum est quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo ; et secundum hoc est pejor vel melior. Tertio *secundum intensionem*; sunt enim quidam actus exteriores, qui in quantum sunt delectabiles vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere ; constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel pejor.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis ; et hoc modo addit

la malice de celle-ci, parce que la perfection de toute inclination et de tout mouvement consiste à atteindre sa fin ou son terme (1). D'où il suit que la volonté n'est parfaite qu'autant qu'elle est prête à opérer en temps opportun. Mais si elle ne peut opérer, quoiqu'elle soit dans la disposition parfaite d'opérer, si cela étoit possible, le défaut de perfection qui provient de l'acte extérieur, est simplement involontaire. Or, de même que l'involontaire ne mérite, à cause du bien ou du mal qu'il produit, ni peine ni châtiment; de même il n'ôtera rien à la peine ou à la récompense méritée, s'il n'y a qu'un défaut involontaire dans l'opération par laquelle un homme fait le bien ou le mal.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Chrysostôme parle ici de la volonté consommée, et qui ne s'abstient de l'acte que dans l'impuissance de le faire.

2° Cet argument considère la bonté que l'acte extérieur tire de la fin. Or, celle qu'il tire de sa matière et des circonstances, est différente de la bonté que la volonté tire de la fin, mais non pas de la bonté qu'elle tire de l'objet de son acte. La bonté de la fin est à celle de l'objet une sorte de raison ou de cause, comme nous l'avons dit.

L'on voit clairement par là ce qu'il faut répondre au troisième argument.

ARTICLE V.

L'événement subséquent ajoute-t-il quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte extérieur?

Il paroît que l'événement subséquent ajoute quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte extérieur. 1° L'effet préexiste virtuellement dans la

(1) Dans ce sens, la bonté ou la malice de la volonté se complète par l'acte extérieur : ce n'est pas seulement en étendue, c'est, le plus souvent, en intensité, comme l'expérience le prouve, que l'acte extérieur ajoute au bien ou au mal de l'acte intérieur.

---

ad bonitatem vel malitiam voluntatis; quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc, quod consequitur finem vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quæ opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur si posset, defectus perfectionis quæ est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem, sicut non meretur pœnam vel præmium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de præmio vel de pœna, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu, nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet à bonitate finis; sed bonitas actus exterioris quam habet à materia et circumstantiis, est alia à bonitate voluntatis quæ est ex fine, non autem alia à bonitate voluntatis, quam habet ex ipso actu volito, sed comparatur ad ipsam, ut ratio et causa ejus, sicut supra dictum est.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

ARTICULUS V.

Utrùm eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus. Effectus enìm virtute præexistit in causa; sed eventus consequuntur actus, sicut effectus

(1) De his etiam infrà, qu. 71, art. 8; et qu. 1, de malo, art. 3, ad 5; et qu. 3, art. 10, ad 5.

cause. Or les événements suivent les actes comme les effets suivent la cause. Donc ils préexistent dans les actes. Mais « la bonté ou la malice de chaque être s'estime d'après sa vertu, car c'est la vertu qui rend bon celui dont elle est le partage, » *Ethic.*, II. Donc les événements ajoutent quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte.

2° Le bien que font les auditeurs est un effet de la prédication du docteur qui leur a adressé la parole. Or ce bien augmente le mérite du prédicateur, d'après ces paroles de l'Apôtre, *Philip.*, IV, 1 : « Frères chers et bien-aimés, ma joie et ma couronne. » Donc l'événement subséquent ajoute quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte.

3° La peine n'est augmentée qu'en proportion de la faute; de là ces paroles, *Deuter.*, XXV, 2 : « La mesure des fléaux suivra la mesure des péchés. » Or l'événement subséquent fait ajouter quelque chose à la peine, car il est dit encore, *Exod.*, XXI, 29 : « Si un bœuf qu'on aura vu frapper de la corne depuis un ou deux jours, et qui n'aura pas été renfermé par son maître, nonobstant les avertissements qui lui auront été donnés, vient à tuer un homme ou une femme, on lapidera le bœuf et on mettra son maître à mort. » Celui-ci ne seroit pas cependant mis à mort, si le bœuf, quoique non renfermé, n'avoit pas tué quelqu'un. Donc l'événement subséquent ajoute quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte.

4° Si quelqu'un pose une cause de mort, soit en frappant, soit en portant une sentence, sans que la mort s'ensuive, il ne contracte pas d'irrégularité; mais il est irrégulier, si la mort a lieu. Donc l'événement subséquent ajoute quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte.

Mais, au contraire, l'événement subséquent ne rend pas bon un acte

---

causas; ergo virtute præexistunt in actibus. Sed « unumquodque secundum suam virtutem (1) judicatur bonum vel malum; nam virtus est, quæ bonum facit habentem, » ut dicitur in II. *Ethic.* Ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

2. Præterea, bona quæ faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione Doctoris. Sed hujusmodi bona redundant ad meritum prædicatoris, ut patet per id quod dicitur *Philipp.*, IV : « Fratres mei charissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea. » Ergo eventus sequens addit aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

3. Præterea, pœna non additur nisi crescente culpa; unde dicitur *Deut.*, XXV : « Pro mensura peccati erit et plagarum modus. » Sed ex eventu sequente additur ad pœnam; dicitur enim *Exod.*, XXI, quod « si bos fuerit cornupeta ab heri et nudiustertius, et contestati sunt dominum ejus, nec recluserit eum, occideritque virum aut mulierem, et bos lapidibus obruetur, et dominum illius occident; » non autem occideretur si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

4. Præterea, si aliquis ingerat causam mortis percutiendo, vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Sed contra, eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat

(1) Seu physicè, seu moraliter sumptam, ut patet loco hic notato; nempe cap. 5, græco-lat., vel in antiquis cap. 6, et apud S. Thomam lect. 6, ubi et oculi exemplum adducitur, cujus virtus efficit ut benè videamus; et equi cujus virtus est ut sessorem commodè gestet, ut in hostes feratur impavidè, ut benè currat : indeque similiter virtus hominis nihil esse aliud elicitur nisi habitus per quem ipse fit bonus, et opus ejus bonum.

qui étoit mauvais, ni mauvais un acte qui étoit bon. Si quelqu'un, par exemple, fait l'aumône à un pauvre, l'abus qu'en fait celui-ci n'ôte rien au mérite de l'acte; et, de même, la patience avec laquelle quelqu'un supporte une injure, ne diminue en rien la faute de celui qui la lui fait. Donc l'événement subséquent n'ajoute rien à la bonté ou à la malice de l'acte.

(CONCLUSION. — L'événement subséquent, quand il est prévu, augmente la bonté ou la malice de l'acte extérieur; celui qui n'est pas prévu ne l'augmente pas, s'il n'arrive que par accident ou très-rarement; mais il l'augmente, s'il arrive toujours, ou même le plus souvent.)

L'événement subséquent est prévu ou non. S'il est prévu, il ajoute évidemment quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte; car l'homme qui prévoit qu'une foule de maux résulteront de son action et ne s'en abstient pas, montre par là même que sa volonté est beaucoup plus désordonnée. Si l'événement subséquent n'a pas été prévu, il faut encore distinguer : s'il suit naturellement et le plus souvent de l'acte posé, il ajoute quelque chose à sa bonté ou à sa malice. En effet, il est évident que cet acte est meilleur de sa nature, qui peut amener un plus *grand* nombre de bons résultats, et que celui-là est pire, dont il résulte un plus grand nombre de maux. Mais s'il n'arrive que par accident et dans un très-petit nombre de cas, l'événement subséquent n'ajoute rien à la bonté ou à la malice de l'acte, parce qu'on ne juge pas une chose d'après ce qui lui est accidentel, mais d'après ce qui lui est essentiel (1).

Je réponds aux arguments : 1° La vertu de la cause s'apprécie d'après ses effets essentiels, et non d'après ses effets accidentels.

2° Le bien que font les auditeurs, est de soi un effet de la prédication;

(1) Et ce qui est essentiel à l'acte extérieur rentre dans cet acte même, et doit, par conséquent, être jugé d'après ce qui a été dit dans la thèse précédente. En principe donc, il est vrai de dire que l'événement subséquent n'ajoute rien à la bonté ou à la malice de l'acte.

---

malus : putà si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam facit; et similiter si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

(CONCLUSIO. — Eventus sequens præcogitatus, auget bonitatem vel malitiam exterioris actus; non præcogitatus autem, si per accidens vel in paucioribus sequitur, non auget; aliud est si in pluribus vel per se sequatur.)

Respondeo dicendum, quòd eventus sequens aut est præcogitatus aut non. Si est præcogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam actus. Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, 'er hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus esse magis inordinata. Si autem eventus sequens non sit præcogitatus, tunc distinguendum est, quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi, et pejorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus; non enim datur judicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus causæ existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum, quod bona quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione

c'est pourquoi il tourne au mérite du prédicateur, surtout quand il a eu ce bien en vue.

3° L'événement qui fait infliger une telle peine, suit naturellement de la cause posée, et est en outre prévu; c'est pour cela qu'il est l'objet d'une peine particulière.

4° Cette raison auroit une valeur si l'irrégularité étoit une conséquence de la faute; mais elle est une conséquence du fait seul qui, par lui-même, rend incapable du saint ministère (1).

ARTICLE VI.

Le même acte extérieur peut-il être bon et mauvais?

Il paroît que le même acte peut être bon et mauvais. 1° Le mouvement continu est un, *Physic.*, V. Or, un même mouvement continu peut être bon et mauvais; lorsque quelqu'un, par exemple, allant à l'église, se propose d'abord la vaine gloire, puis le service de Dieu. Donc un même acte peut être bon et mauvais.

2° D'après le Philosophe, *Physic.*, III, l'action et la passion constituent un même acte. Or, la passion peut être bonne, par exemple, celle de Jésus-Christ; et l'action mauvaise, par exemple, celle des Juifs. Donc un même acte peut être bon et mauvais.

3° Le serviteur étant l'instrument du maître, l'action de celui-là est l'action de celui-ci. Or, il peut arriver que cette action procède d'une volonté bonne dans le maître et d'une volonté mauvaise dans le serviteur, et qu'elle soit ainsi bonne sous un rapport, et mauvaise sous un autre. Donc un même acte peut être bon et mauvais.

(1) L'irrégularité, dont il est ici question, est encourue par le fait seul de l'effusion du sang, indépendamment de toute idée de culpabilité.

---

doctoris, sicut effectus per se: unde redundant ad præmium prædicatoris, et præcipuè quando sunt præintenta.

Ad tertium dicendum, quòd eventus ille pro quo illi pœna infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum ponitur ut præcogitatus: et ideo imputatur ad pœnam.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si irregularitas sequeretur culpam; non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum Sacramenti.

ARTICULUS VI.

Utrùm idem actus exterior possit esse bonus et malus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quod unus actus possit esse bonus et malus. Motus enim est unus qui est continuus, ut dicitur in V. *Phys.* (text. 39 et 40). Sed motus unus continuus potest esse bonus et malus: putà si aliquis continuè ad Ecclesiam vadens, primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

2. Præterea, secundum Philosophum in III. *Phys.*, actio et passio sunt unus actus. Sed potest esse bona passio, sicut Christi, et actio mala, sicut Judæorum. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

3. Præterea, cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, et sic sit bona; et ex voluntate mala servi, et sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus et malus.

(1) De his etiam infrà, qu. 72, art. 6; et 2, 2, qu. 99, art. 2, ad 2, et art. 3, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 40, art. 4; et qu. 1, de verit., art. 4, et qu. 2, art. 2.

Mais, les contraires ne peuvent exister dans un même sujet. Or, le bien et le mal sont contraires. Donc un même acte ne peut être bon et mauvais.

(Conclusion. — Si l'on considère un acte en tant que formant un seul acte moral, il ne peut être à la fois bon et mauvais; si on le considère comme n'ayant qu'une unité naturelle, et non point d'unité morale, un seul et même acte peut être à la fois bon et mauvais.)

Une chose peut être une, en tant que se rapportant à tel genre, et multiple, en tant que se rapportant à tel autre : ainsi une surface continue est une, considérée comme quantité, et multiple, considérée sous le rapport de la couleur, si elle est en partie blanche et en partie noire. De cette manière, il peut très-bien se faire qu'un acte soit un, en tant que faisant partie de tel genre d'actes naturels, et ne le soit pas, en tant qu'il rentre dans la classe des actes moraux, et réciproquement. Ainsi, une promenade continue ne forme naturellement qu'un seul acte; moralement, elle en peut former plusieurs, si la volonté du promeneur, laquelle est le principe des actes moraux, vient à changer. Conséquemment, si l'on prend l'acte en tant que ne formant qu'un seul acte moral, il est impossible qu'il soit doué à la fois de bonté et de malice morale (1); s'il n'a qu'une unité naturelle, et point d'unité morale, il pourra être bon et mauvais.

Je réponds aux arguments : 1° Le mouvement continu qui est accompagné de diverses intentions, a bien l'unité naturelle, mais il n'a pas d'unité morale.

(1) Il y a contradiction, quand les contraires sont attribués au même objet et sous le même rapport. Si donc on considère un acte, tantôt dans son être naturel, et tantôt dans son être moral, on pourra dire quelquefois qu'il est bon ou mauvais en même temps; mais cela n'est plus possible, quand on le considère sous le seul rapport moral. La première des contradictions, dit Aristote, est celle qui a pour termes la possession et la privation. Souvenons-nous, dès-lors, que le mal est la privation du bien; et nous comprendrons qu'ils ne puissent exister ensemble.

Sed contra, contraria non possunt esse in eodem. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

(Conclusio. — Si consideretur unus actus ut est unus in genere moris, fieri non potest ut sit bonus et malus; verum si consideretur ut est unus unitate naturæ et non unitate moris, sic unum eumdemque actum bonum et malum esse nihil vetat.)

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse unum secundum quod est in uno genere, et esse multiplex secundum quod refertur ad aliud genus : sicut superficies continua est una secundum quod consideratur in genere quantitatis; tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba et partim nigra. Et secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse unum secundum quod refertur ad genus naturale, qui tamen non est unus secundum quod refertur ad genus moris, sicut et è converso, ut dictum est (art. 3). Ambulatio enim continua est unus actus secundum *genus naturæ;* potest tamen contingere quod sint plures secundum *genus moris,* si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium. Si ergo accipiatur unus actus prout est in *genere moris*, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali; si tamen sit unus *unitate naturæ* et non *unitate moris*, potest esse bonus et malus.

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus *unitate naturæ*, non est tamen unus *unitate moris*.

2° La passion et l'action rentrent dans la classe des actes moraux, en tant que volontaires; et elles formeront conséquemment des actes moraux divers, lorsqu'elles procèderont de volontés différentes; l'une pourra ainsi être bonne, tandis que l'autre sera mauvaise.

3° L'acte du serviteur, en tant que procédant de la volonté du serviteur, n'est pas l'acte du maître, mais seulement en tant qu'il procède du commandement de celui-ci. Par suite, l'acte du maître n'est pas rendu mauvais par la mauvaise volonté du serviteur.

QUESTION XXI.

Des conséquences des actes humains relativement à leur bonté et à leur malice.

Il faut ensuite examiner les conséquences des actes humains, relativement à leur bonté et à leur malice.

Quatre questions se présentent : 1° L'acte humain, suivant qu'il est bon ou mauvais, a-t-il la qualité de vertu ou de péché? 2° Est-il louable ou blâmable? 3° Emporte-t-il mérite et démérite? 4° En est-il ainsi aux yeux de Dieu?

ARTICLE I.

L'acte humain, suivant qu'il est bon ou mauvais, a-t-il la qualité de vertu ou de péché?

Il paroît que l'acte humain, suivant qu'il est bon ou mauvais, n'a pas la qualité de vertu ou de péché. 1° Les péchés, comme le dit le Philo-

Ad secundum dicendum, quòd actio et passio pertinent ad genus moris in quantum habent rationem voluntarii : et ideo secundùm quòd diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundùm hoc sunt duo moraliter; et potest ex una parte inesse *bonum*, et ex alia *malum*.

Ad tertium dicendum, quòd actus servi in quantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solùm in quantum procedit ex mandato domini : unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

QUÆSTIO XXI.

De consequentibus actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. 2° Utrùm habeat rationem laudabilis vel culpabilis. 3° Utrùm habeat rationem meriti vel demeriti. 4° Utrùm habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS I.

Utrùm actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd actus humanus, in quantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in II. *Physic.* (text. 82). Monstra autem non sunt

sophe, *Physic.*, II, sont des monstres dans la nature. Or, les monstres ne sont point des actes, mais des êtres engendrés contrairement à l'ordre de la nature; et, comme il est dit au même endroit, « l'art et la raison imitent la nature. » Donc l'acte, par cela qu'il est désordonné et mauvais n'est point péché.

2° Le péché, *Physic.*, II, se produit dans la nature et dans l'art, lorsqu'ils n'arrivent pas à leur fin. Or la bonté et la malice de l'acte humain consistent principalement dans l'intention et l'obtention de la fin. Donc la malice d'un acte ne lui donne pas la qualité de péché.

3° Si la malice d'un acte lui donnoit la qualité de péché, partout où il y auroit mal, il y auroit péché. Or cela est faux; car la peine, qui est un mal véritable, n'est point péché. Donc un acte, par cela qu'il est mauvais n'a pas la qualité de péché.

Mais, au contraire, nous avons montré plus haut que la bonté de l'acte humain dépend principalement de la loi éternelle, et que, par suite, sa malice consiste à s'en écarter. Or, c'est en cela que consiste le péché; car saint Augustin dit, *Cont. Faust.*, XXII : « Le péché est toute parole, toute action, tout désir contraire à ce que prescrit la loi éternelle. » Donc tout acte humain mauvais par cela même est péché.

(Conclusion. — L'acte humain tirant sa bonté ou sa malice de sa conformité ou de son opposition à l'ordre de la raison et de la loi éternelle, par cela même qu'il est bon ou mauvais, il doit nécessairement avoir la qualité de vertu ou de péché.)

Le mal a plus d'extension que le péché, de même que le bien a plus d'extension que la vertu. En effet, toute privation de bien dans un être y produit un mal; tandis que le péché consiste proprement dans un acte exécuté pour une fin avec laquelle il n'est pas dans un rapport conve-

---

actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ; ea autem quæ sunt secundùm artem et rationem, imitantur ea quæ sunt secundùm naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quòd est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

2. Præterea, peccatum, ut dicitur in II. *Phys.* (text. 82), accidit in natura et arte, cùm non pervenitur ad finem intentum à natura vel arte. Sed bonitas vel malitia actus humani maximè consistit in intentione finis et ejus prosecutione. Ergo videtur quòd malitia actus non inducat rationem peccati.

3. Præterea, si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quòd ubicunque esset *malum*, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum; nam pœna, licèt habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quòd aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

[Sed cont]ra : bonitas actus humani, ut suprà ostensum est (qu. 19, art. 4), principaliter dependet à lege æterna; et per consequens malitia ejus in hoc consistit, quòd discordat à lege æterna. Sed hoc facit rationem peccati; dicit enim Augustinus, XXII. *Contra Faustum* (text. 27), quòd « peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam. » Ergo actus humanus ex hoc quòd est malus, habet rationem peccati.

(Conclusio. — Cùm ex eo actus *bonus* vel *malus* dicatur, quòd rationis et æternæ legis ordinem sequatur vel non sequatur, actum humanum, ex hoc quòd bonus est vel malus, rectitudinis habere rationem vel peccati necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd *malum* in plus est quàm peccatum, sicut et *bonum* plus est quàm *rectum*; quælibet enim privatio boni in quocunque constituit rationem mali. Sed peccatum propriè consistit in actu, qui agitur propter finem aliquem, dum non habet debitum

nable. Or la convenance du rapport de l'acte avec la fin est réglée d'après une certaine mesure, laquelle dans les êtres qui agissent naturellement, se confond avec la force naturelle qui les incline vers leur fin. Quand donc l'acte procède d'une force naturelle et suivant l'inclination qui la porte naturellement vers une fin donnée, la convenance est observée dans l'acte, le moyen ne dépassant pas les extrêmes, c'est-à-dire, l'acte ne sortant pas du rapport que le principe actif a avec la fin. Mais quand l'acte s'écarte de ce rapport, il contracte la qualité de péché. Dans les actes dont la volonté est le principe, la règle prochaine est la raison humaine; la règle dernière est la loi éternelle. Toutes les fois, par conséquent, que l'acte se porte vers une fin suivant l'ordre voulu par la raison et par la loi éternelle, il est conforme à la règle voulue; toutes les fois qu'il dévie de cette rectitude il devient péché. Or, il est évident, d'après ce que l'on a dit, que tout acte volontaire est mauvais dès qu'il s'éloigne de l'ordre voulu par la raison et la loi éternelle, et qu'il est bon lorsqu'il y est conforme. D'où il suit que tout acte humain, par cela qu'il est bon ou mauvais, reçoit la qualité de vertu ou de péché.

Je réponds aux arguments : 1° On appelle les monstres des péchés parce qu'ils proviennent d'un péché existant dans la nature (1).

2° La fin est de deux sortes, prochaine et éloignée. Dans le péché naturel, l'acte s'écarte de la fin dernière qui constitue la perfection de l'être engendré, mais il ne s'écarte pas de toute fin prochaine, car dans toute action la nature produit quelque chose. De même, dans le péché de la volonté, l'acte s'écarte toujours de la fin dernière, parce que nul

(1) Nous eussions pu mettre ici les mots, défectuosité ou difformité, à la place de péché; mais on verra, dans la thèse suivante, pourquoi nous avons dû conserver celui-ci. Du reste, saint Thomas l'a défini lui-même dans la majeure de la seconde objection.

---

ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundùm aliquam regulam mensuratur, quæ quidem regula, in his quæ secundùm naturam agunt, est ipsa virtus naturæ quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit à virtute naturali secundùm naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu; quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem à rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his verò quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex æterna. Quandocunque ergo actus hominis procedit in finem secundùm ordinem rationis et legis æternæ, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis (qu. 19, art.), quòd omnis actus voluntarius est malus per hoc quòd recedit ab ordine rationis et legis æternæ, et omnis actus bonus concordat rationi et legi æternæ. Unde sequitur quòd actus humanus, ex hoc quòd est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Ad primum ergo dicendum, quòd monstra dicuntur esse peccata in quantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente (1).

Ad secundum dicendum, quòd duplex est finis, scilicet ultimus et propinquus. In peccato autem naturæ deficit quidem actus à fine ultimo, qui est perfectio generati; non autem deficit à quocunque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis, semper est defectus ab ultimo fine intento; quia nullus actus voluntatis malus est

(1) Non moraliter usurpando *peccatum*, sed physicè prout quemvis defectum significat. Hoc enim est quod Philosophus loco citato ait : *Peccatum fit in iis aliquando quæ fiunt secundùm artem, cùm grammaticus non rectè scribit, vel medicus medicamentum non rectè facit aut*

acte volontaire mauvais ne se rapporte à la béatitude, qui est la fin dernière. Toutefois, il ne s'écarte pas de la fin prochaine que se propose et qu'atteint la volonté : et comme cette intention elle-même est rapportée à la fin dernière, on peut trouver en elle la rectitude ou le péché.

3° Ce qui rapporte un être à sa fin c'est l'acte : c'est pourquoi le péché, qui n'est qu'une déviation de l'ordre qui mène à la fin, consiste proprement dans un acte; mais la peine ne regarde que la personne de celui qui pèche, comme on l'a dit dans la première partie.

ARTICLE II.

L'acte humain est-il louable ou blâmable suivant qu'il est bon ou mauvais?

Il paroît que l'acte humain n'est pas louable ou blâmable par cela qu'il est bon ou mauvais. 1° Le péché se trouve dans les êtres dont l'action est fixée par la nature. *Physic.*, II. Or, ces êtres ne sont susceptibles ni de louange ni de blâme. *Ethic.*, II. Donc un acte humain, par cela qu'il est mauvais ou péché, n'est pas blâmable; et de même il n'est pas louable par cela seul qu'il est bon.

2° Le péché se rencontre dans les œuvres d'art comme dans les actes moraux : en effet, II. *Physic.*, « le grammairien qui n'écrit pas bien et le médecin qui n'administre pas une potion convenable pèchent également. » Mais on ne blâme pas l'artiste d'avoir fait un mauvais ouvrage, parce qu'il est dans sa profession de faire bien ou mal, suivant qu'il le voudra. Donc un acte moral n'est pas blâmable par cela qu'il est mauvais.

---

ordinabilis ad beatitudinem, quæ est ultimus finis, licèt non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur : unde etiam, cùm intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione hujusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

Ad tertium dicendum, quòd unumquodque ordinatur ad finem per actum suum : et ideo ratio peccati, quæ consistit in deviatione ab ordine ad finem, propriè consistit in actu; sed pœna respicit personam peccantem, ut in primo dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd actus humanus, ex hoc quòd est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his quæ aguntur à natura, ut dicitur in II. *Physic.* Sed tamen ea quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia neque culpabilia, ut dicitur in III. *Ethicorum* (2). Ergo actus humanus, ex hoc quòd est malus vel peccatum, non habet rationem culpæ; et per consequens, non ex hoc quòd est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Præterea, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis; quia, ut dicitur in II. *Physic.*, « peccat grammaticus non rectè scribens, et medicus non rectè dans potionem. » Sed non culpatur artifex ex hoc quòd aliquid malum facit, quia ad industriam artificis pertinet quòd possit et bonum opus facere et malum, cùm voluerit. Ergo videtur quòd actus moralis, ex hoc quòd est malus, non habeat rationem culpabilis.

propinat. Quare manifestum est illud etiam contingere in iis quæ secundùm naturam fiunt : in quibus monstra sunt peccata illius quod propter aliud agit, etc.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 24, art. 1, quæstiunc. 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 10, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 1, ad 1, et qu. 6, art. 2, ad 3; et qu. 2, de malo, art. 2, ad 3.

(2) Non sicut priùs, cap. 7, græco-lat., vel cap. 12 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 12. Benè autem fit ex lib. II, cap. 5, in antiquis, vel ex cap. 4, græco-lat., annotasset, ubi simile quiddam.

3° Saint Denys, *De div. Nom.*, IV, dit que « le mal est faible et impuissant. » Or, la faiblesse et l'impuissance excusent de la faute, en tout ou en partie. Donc un acte humain n'est pas coupable parce qu'il est mauvais.

Mais, au contraire, le Philosophe appelle louables les actions vertueuses, et blâmables ou coupables les actions opposées. Or les actes bons sont des actes vertueux, car c'est la vertu qui est la source du bien dans celui qui la possède; et les actes mauvais sont aussi ceux qui sont opposés à la vertu. Donc les actes humains sont louables et blâmables par cela qu'ils sont bons ou mauvais.

(Conclusion. — Tous les actes humains étant produits avec liberté, il est nécessaire que tout acte bon ou mauvais soit blâmable ou louable.)

De même que le mal est plus étendu que le péché, le péché à son tour est plus étendu que la coulpe (1). Un acte est dit coupable ou louable par cela qu'il est imputé à l'agent; car louer ou blâmer n'est autre chose qu'imputer à quelqu'un la bonté ou la malice de son acte. Or, l'acte n'est imputé à l'agent que lorsqu'il est en son pouvoir et de son domaine. Cela ayant lieu dans tous les actes de la volonté, puisqu'elle confère à l'homme le domaine de ses actes, il s'ensuit que dans les seuls actes volontaires le bien et le mal emportent la louange et la coulpe, en sorte que dans ces actes, le mal, le péché et la coulpe sont une même chose.

Je réponds aux arguments : 1° Les actes naturels n'étant pas au pouvoir de l'agent, parce que sa nature est déterminée à un même objet, il n'y a point de coulpe en eux, quoiqu'il y ait péché.

2° Dans les choses qui concernent les arts la raison ne joue pas le même

(1) La coulpe, à proprement parler, est ce par quoi un acte mérite le blâme. On conçoit donc que ces deux mots puissent être substitués l'un à l'autre. C'est ainsi qu'il faut entendre, en cet endroit, *coulpe* et *coupable*.

---

3. Præterea, Dionysius dicit in I. cap. *De div. Nomin.*, quòd « malum est infirmum et impotens. » Sed infirmitas vel impotentia, vel tollit vel diminuit rationem culpæ. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quòd est malus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit, quòd « laudabilia sunt virtutum opera, vituperabilia autem vel culpabilia opera contraria. » Sed actus boni sunt actus virtutis, quia virtus est quæ « bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur in II. *Ethic.* : unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus, ex hoc quòd est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

(Conclusio. — Cùm omnes humani actus à nobis liberè procedant, necessarium est omnem actum hominis, ut bonum vel malum, culpabilis vel laudabilis rationem habere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut *malum* est in plus quàm peccatum, ita peccatum est in plus quàm culpa. Ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quòd imputatur agenti; nihil enim est aliud laudari vel culpari, quàm imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quòd habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex suprà dictis patet. Unde relinquitur quòd *bonum* vel *malum* in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpæ; in quibus idem est *malum*, *peccatum* et *culpa*.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cùm natura sit determinata ad unum : et ideo licèt in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum, quòd ratio aliter se

rôle que dans les choses qui concernent les mœurs : dans les choses d'art la raison se rapporte à une fin particulière qu'elle a elle-même imaginée; dans les choses qui concernent les mœurs elle se rapporte à la fin générale de la vie humaine; et la fin particulière elle-même se rapporte à la fin générale. Le péché étant une déviation du rapport qui doit exister entre l'acte et la fin, il peut y avoir dans l'art deux sortes de péché : l'un consiste dans la déviation par rapport à la fin particulière que s'est proposé l'artiste, et celui-là est propre à l'art; lorsque, par exemple, un artiste voulant bien faire une chose l'exécute mal, on fait bien ce qu'il vouloit faire mal. L'autre consiste dans une déviation par rapport à la fin générale de la vie humaine. En ce sens, il pèchera s'il veut exécuter, et s'il exécute en effet un mauvais ouvrage qui en trompera un autre. Mais ce péché n'est pas propre à l'artiste comme artiste; il lui appartient comme homme; en sorte que dans le premier cas c'est l'artiste comme artiste qui pèche, dans le second, c'est l'homme comme homme. Dans la morale, qui met la raison en rapport avec la fin générale de la vie humaine, le péché et le mal résultent toujours de la déviation à l'égard de cette fin; et, dans ce cas, l'homme pèche en tant qu'il est homme et agent moral. De là le Philosophe dit, *Ethic.*, VI : « Dans l'art il vaut mieux pécher volontairement, mais il n'en est pas de même par rapport à la prudence, » et aux vertus morales dont la prudence est la directrice.

3° La foiblesse qui se trouve dans le mal volontaire est soumise au pouvoir de l'homme, ce qui fait qu'elle n'enlève ni ne diminue la faute.

---

habet in artificialibus et aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ; finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cùm autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est, in actu artis contingit dupliciter esse peccatum. Uno modo per deviationem à fine particulari intento ab artifice; et hoc peccatum erit proprium arti : putà si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum; vel intendens facere malum, faciat bonum. Alio modo per deviationem à fine communi humanæ vitæ : et hoc modo dicetur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur; sed hoc peccatum non est proprium artificis in quantum artifex, sed in quantum homo est : unde ex primo peccato culpatur artifex in quantum artifex, sed ex secundo culpatur homo in quantum homo. Sed in moralibus ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ : et ideo culpatur ex tali peccato homo, et in quantum est homo, et in quantum moralis est. Unde Philosophus dicit in VI. *Ethic.*, quòd « in arte volens peccans est eligibilior, circa prudentiam autem minùs; » sicut et in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva.

Ad tertium dicendum, quòd illa infirmitas, quæ est in malis voluntariis, subjacet potestati hominis : et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpæ.

ARTICLE III.

L'acte humain, en tant que bon ou mauvais, emporte-t-il mérite ou démérite?

Il paroît que la bonté et la malice d'un acte humain n'emportent pas mérite ou démérite. 1° Mérite et démérite indiquent une rétribution qui n'a lieu que pour les actes que l'on rapporte à autrui. Or, tous les actes humains bons ou mauvais ne sont pas rapportés à autrui : il y en a qu'on se rapporte à soi-même. Donc tout acte humain bon ou mauvais n'emporte pas mérite ou démérite.

2° Personne n'encourt une peine ou un châtiment, parce qu'il dispose à son gré d'une chose qui est de son domaine : ainsi un homme qui détruit ce qui lui appartient n'est pas puni comme s'il détruisoit la chose d'un autre. Or, l'homme a le domaine de ses actes. Donc, par cela qu'il en dispose bien ou mal, il ne mérite ni peine ni récompense.

3° De ce qu'un individu acquiert un bien, il ne mérite pas qu'on lui en donne un autre, et il en est de même lorsqu'il fait quelque mal. Or l'acte bon est en quelque façon le bien et la perfection de l'agent, et l'acte désordonné son mal. Donc l'homme ne mérite et ne démérite pas dans ses actes bons et mauvais.

Mais le contraire résulte de ces paroles, *Isai.*, III, 10 : « Dites au juste qu'il a bien fait, qu'il recueillera le fruit de ses œuvres : Malheur à l'impie plongé dans le mal ; il recueillera le fruit du travail de ses mains. »

(Conclusion. — Les actes humains, suivant qu'ils sont bons ou mauvais, emportent mérite ou démérite, et sont l'objet d'une juste rétribution.)

ARTICULUS III.

Utrùm actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd actus humanus non habeat rationem meriti vel demeriti propter suam bonitatem vel malitiam. *Meritum* enim et *demeritum* dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solùm habet in his quæ ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

2. Præterea, nullus meretur pœnam vel præmium ex hoc quòd disponit ut vult de eo cujus est dominus : sicut si homo destruat rem suam, non punitur sicut si destrueret rem alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quòd benè vel malè disponit de suo actu, non meretur pœnam vel præmium.

3. Præterea, ex hoc quòd aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei benè fiat ab alio : et eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum et perfectio agentis; actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quòd homo facit malum actum vel bonum, meretur vel demeretur.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, III : « Dicite justo, quoniam benè, quoniam fructum adinventionum suarum comedet : væ impio in malum, retributio enim manuum ejus fiet ei. »

(Conclusio. — Actus humani, ut boni vel mali, meriti vel demeriti rationem habent, secundùm retributionem justitiæ ad alterum.)

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 40, art. 5 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 3, art. 1 ; et qu. 2, de malo, art. 2, ad 3.

Le mérite et le démérite désignent une rétribution faite d'après les règles de la justice. Une pareille rétribution n'a lieu que lorsqu'un individu favorise ou lèse les droits d'autrui. Pour comprendre cela, il faut considérer que tout être vivant dans une société est un membre et une partie de cette société. Quiconque, par suite, fait du bien ou du mal à un individu vivant dans une société, fait du bien ou du mal à cette société elle-même; de même que celui qui blesse la main d'un homme, blesse l'homme lui-même. Lors donc qu'un individu fait du bien ou du mal à une personne particulière, il acquiert un double mérite ou démérite, en tant qu'il acquiert un droit à une rétribution, soit de la part de la personne qu'il favorise ou qu'il lèse, soit de la part de la société tout entière. Et quand un individu rapporte directement son acte au bien ou au mal de toute la communauté, il a droit à une rétribution, d'abord de la part de la communauté tout entière, et en second lieu de la part de chaque membre de cette communauté (1). Conséquemment, lorsqu'un individu se fait du bien ou du mal à lui-même, il lui est dû une rétribution, parce que, faisant lui-même partie de la communauté, ce bien et ce mal rejaillissent sur elle; cependant il ne lui en est pas dû de la *part de* la personne particulière à laquelle est fait ce bien ou ce mal, car cette personne n'est autre que lui-même; à moins que l'on ne dise par analogie qu'il doit se faire justice à lui-même. Il résulte de ce qui précède que tout acte bon ou mauvais est louable ou blâmable, selon qu'il est au pouvoir de la volonté; qu'il est vertueux ou défectueux, selon son rapport avec la fin; et qu'il emporte mérite ou démérite, selon la rétribution qui lui doit être faite d'après les règles de la justice.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique les actes bons et mauvais de

(1) La base sur laquelle saint Thomas fait reposer le mérite et le démérite des actions humaines, n'échappera pas à l'attention du lecteur. C'est là une de ces larges et fécondes

---

Respondeo dicendum, quòd *meritum* et *demeritum* dicuntur in ordine ad retributionem quæ fit secundùm justitiam; retributio autem secundùm justitiam fit alicui ex eo quòd agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quòd unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicunque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem : sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Cùm ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Uno modo secundùm quòd debetur ei retributio à singulari persona quam juvat vel offendit; alio modo secundùm quòd debetur ei retributio à toto collegio. Quando verò aliquis ordinat actum directè in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio, primò quidem et principaliter à toto collegio, secundariò verò ab omnibus collegii partibus. Cùm verò aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune, secundùm quòd ipse est pars collegii; licèt non debeatur ei retributio in quantum est bonum vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti, nisi fortè à seipso, secundùm quamdam similitudinem, prout est justitia hominis ad seipsum. Sic igitur patet quòd actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundùm quòd est in potestate voluntatis; rationem verò rectitudinis et peccati secundùm ordinem ad finem; rationem verò meriti et demeriti secundùm retributionem justitiæ ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quandoque actus hominis boni vel mali, licèt non ordi-

l'homme ne soient pas toujours rapportés au bien ou au mal d'une personne particulière, ils le sont toujours au bien ou au mal de la communauté.

2° L'homme, ayant le domaine de ses actes, en tant qu'il est lui-même soumis à la communauté dont il fait partie, mérite et démérite, selon qu'il dispose ses actions bien ou mal, et qu'il administre bien ou mal les biens avec lesquels il doit servir la communauté.

3° Le bien et le mal qu'un individu se fait par ses actions retombe sur la communauté, comme venons de le dire.

ARTICLE IV.

L'acte humain, bon ou mauvais, a-t-il mérite ou démérite devant Dieu?

Il paroît que l'acte humain bon ou mauvais n'a ni mérite ni démérite devant Dieu. 1° On a dit précédemment que le mérite et le démérite désignent une compensation du dommage ou du bien fait à autrui. Or le bien ou le mal que peut faire l'homme ne cause aucun dommage ni aucun profit à Dieu, d'après ces paroles de l'Ecriture, *Job*, XXXV : « Si vous péchez, quel dommage lui causerez-vous? Si vous suivez la justice, que lui donnerez-vous? » Donc les actes bons ou mauvais n'ont ni mérite ni démérite devant Dieu.

2° L'instrument ne mérite et ne démérite rien auprès de celui qui s'en sert, parce que toute l'action de l'instrument vient de l'agent. Or, l'homme, dans ses actes, est l'instrument de la puissance divine qui est son moteur principal. De là ces paroles du Prophète, *Isaï.*, X : « La

données, comme on en trouve souvent dans la *Somme théologique*, et qui font de cet ouvrage le véritable trésor de la science divine et humaine.

---

nentur ad bonum vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum vel malum alterius quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quòd homo (qui habet dominium sui actus), ipse etiam in quantum est alterius, scilicet communitatis, cujus est pars, meretur aliquid vel demeretur, in quantum actus suos benè vel malè disponit : sicut etiam, si alia sua de quibus communitati servire debet, benè vel malè dispensat.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem (1), ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd actus humanus, bonus vel malus, non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum. Quia, ut dictum est (art. 3), *meritum* et *demeritum* importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati. Sed bonus actus hominis vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei; dicitur enim *Job*, XXXV : « Si peccaveris, quid ei nocebis? porrò si justè egeris, quid donabis ei? » Ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

2. Præterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinæ virtutis principaliter ipsum moventis : unde dicitur *Isai.*, X : « Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? aut exaltabitur

(1) Perinde ac redundat in corpus abscissio sive mutilatio unius membri, quæ corporis integritatem dehonestat : sic enim dehonestat communitatem cujus membrum est ille qui malè

hache disputera-t-elle la gloire à celui qui s'en sert pour couper le bois? La scie s'élèvera-t-elle contre celui qui la met en mouvement? » passage dans lequel l'homme est évidemment comparé à un instrument. Donc les bonnes et les mauvaises actions ne méritent et ne déméritent point devant Dieu.

3° L'acte humain n'emporte mérite ou démérite qu'en tant qu'il est rapporté à autrui. Or, tous les actes humains ne sont pas rapportés à Dieu. Donc tous les actes humains bons ou mauvais n'ont ni mérite ni démérite devant Dieu.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Ecriture, *Eccles.*, ult. : « Tout ce qui se fait, soit bien, soit mal, Dieu le soumet à son jugement. » Or, jugement implique rétribution, qui suppose elle-même mérite et démérite. Donc tout acte humain, bon ou mauvais, emporte mérite ou démérite devant Dieu.

(Conclusion. — Dieu étant le roi et le gouverneur de l'univers, et en particulier des créatures raisonnables, dont il est particulièrement la fin, les actes humains emportent mérite et démérite devant Dieu, et non pas seulement devant les hommes.)

On a vu que les actes de l'homme ont un mérite ou un démérite, en tant qu'ils sont rapportés à autrui, et qu'ils acquièrent un droit à une rétribution, soit de la part de celui auquel ils sont rapportés, soit de la part de la communauté dont il fait partie. Or nos actes bons et mauvais revêtent également cette double qualité devant Dieu. Ils ont un droit vis-à-vis de Dieu, en tant qu'il est la fin dernière de l'homme ; car tous nos actes doivent être rapportés à leur fin dernière, en sorte que celui qui commet une mauvaise action, laquelle ne peut être rapportée à Dieu, n'honore pas comme il le devroit sa fin dernière. Ils ont un droit vis-à-vis

---

serra contra eum à quo trahitur? » ubi manifestè hominem agentem comparat instrumento. Ergo, benè agendo vel malè, non meretur vel demeretur apud Deum.

3. Præterea, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti in quantum ordinatur ad alterum. Sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, ult. : « Cuncta quæ fiunt adducit Deus in judicium, sive bonum sive malum. » Sed judicium importat retributionem, respectu cujus *meritum* vel *demeritum* dicitur. Ergo omnis actus hominis, bonus vel malus, habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

(Conclusio. — Cùm Deus sit gubernator et totius universi rector, præsertim rationalium creaturarum, illarum finis existens, actus humani vel boni vel mali, non tantùm apud homines, sed apud Deum meritorii vel demeritorii esse dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), actus alicujus hominis habet rationem meriti vel demeriti secundùm quòd ordinatur ad alterum, vel ratione ejus, vel ratione communitatis; utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est ultimus hominis finis; est autem debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut suprà habitum est (qu. 19, art. 10) : unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte verò totius communitatis universi, quia in qualibet communitate, ille qui regit

vel non satis honestè vivit, etc. E contrario autem qui benè agit, sicut et qui membrorum integritatem ac sanitatem curat.

de la communauté universelle. Et comme dans toute communauté celui qui la gouverne est chargé de veiller au bien commun, c'est à Dieu aussi qu'il appartient de récompenser le bien et de punir le mal qui se font dans la communauté. Or, Dieu est le roi et le gouverneur de l'univers, et en particulier des créatures raisonnables. Par suite, les actes humains emportent mérite ou démérite devant lui, sans quoi il ne prendroit pas soin des actes humains (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les actes de l'homme ne peuvent rien enlever ni donner à Dieu, absolument parlant : Toutefois, l'homme lui donne et lui enlève quelque chose, autant qu'il est en lui, en gardant ou renversant l'ordre que Dieu a établi.

2° On a vu plus haut que l'homme est mû par Dieu comme un instrument, mais de manière à pouvoir se mouvoir lui-même à l'aide de son libre arbitre. C'est pourquoi ses actes ont un mérite ou un démérite devant Dieu.

3° L'homme n'est pas rapporté dans tout son être et dans tout ce qui lui appartient à la communauté politique : c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que tous ses actes aient un mérite ou un démérite vis-à-vis de cette communauté. Mais tout ce qu'il est, tout ce qu'il a et tout ce qu'il peut, l'homme doit le rapporter à Dieu : c'est pourquoi tous ses actes bons ou mauvais ont, autant que le permet leur nature, un mérite ou un démérite devant Dieu.

(1) Si l'on reporte maintenant un coup d'œil sur l'ensemble de cette question, on y remarquera, sans nul doute, une force de cohésion et de déduction, qui fait de chaque thèse le corollaire rigoureux de la précédente. Implicitement ou explicitement, toutes les erreurs sur le mérite et le démérite des actions humaines s'y trouvent réfutées. On sera surtout frappé de la manière dont la dernière conclusion sape par la base une des idées fondamentales de la grande hérésie du seizième siècle. Ce rapprochement entre les enseignements de

---

communitatem, præcipuè habet curam boni communis : unde ad eum pertinet retribuere pro his quæ benè vel malè fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est (qu. 103, art. 1), et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est quòd actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum; alioquin sequeretur quòd Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quòd per actum hominis Deo secundùm se nihil potest accrescere vel deperire; sed tamen homo, in quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cùm servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum, quòd homo sic movetur à Deo ut instrumentum, quòd tamen non excludit quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex suprà dictis patet : et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum, quòd homo non ordinatur ad communitatem politicam secundùm se totum, et secundùm omnia sua : et ideo non oportet quòd quilibet actus ejus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam; sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum : et ideo omnis actus hominis, bonus vel malus, habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus (1).

(1) Non quòd actus præcisè ut actus est, et ex objecto solo consideratus, ut sic aut secundùm moralem bonitatem sit formaliter meritorius, quia gratia supponi debet ut eo modo meritorius fiat, et ad conditionem supernaturalem elevetur, sed quia materialiter talis est ut fieri meritorius possit. De quo pleniùs, qu. 114, suo loco.

TRAITÉ DES PASSIONS.

QUESTION XXII.

Du sujet des passions de l'ame.

Nous avons maintenant à traiter des passions de l'ame (1); et nous les considérerons, d'abord en général, puis en particulier. Il y a quatre choses à examiner touchant les passions considérées en général : premièrement, le sujet des passions; secondement, la différence qui existe entre elles; troisièmement, leurs rapports mutuels; quatrièmement, leur malice et leur bonté.

Sur le premier point trois questions à résoudre : 1° Y a-t-il quelque

saint Thomas et l'histoire des doctrines, de celles même qui n'ont eu de retentissement que longtemps après lui, est un des points de vue les plus intéressants et les plus utiles où l'on puisse se placer pour étudier les œuvres de ce puissant génie.

(1) Ceux dont l'éducation théologique a été faite uniquement sur les livres modernes et d'après les méthodes d'enseignement pratiquées de nos jours, pourront regarder un Traité des passions comme une chose étrange, ou du moins insolite dans l'ensemble de la théologie. Ceux, au contraire, qui en jugeront d'après leur première impression et sans idées préconçues, trouveront bien certainement que rien n'est plus naturel ni plus nécessaire. Il se peut qu'il y ait des époques où il semble moins utile au prêtre d'étudier les passions humaines; et il faut bien qu'il en soit ainsi, pour que le Traité des passions ne figure dans aucune de nos théologies élémentaires, et ait été même radié, depuis assez longtemps, du plus grand nombre des théologies, qui n'étoient que les commentaires avoués du chef-d'œuvre de saint Thomas.

Mais, à notre époque, une pareille omission est un fait au moins incompréhensible. Il peut exister de graves erreurs, des erreurs même capitales, sur la nature et les effets des passions; la plus grave, néanmoins, de toutes ces erreurs, est celle qui consiste à nier le mal qui se trouve dans les passions; et c'est justement là l'erreur qui a été proclamée et soutenue, dans ces derniers temps, par l'école la plus hostile au christianisme, et la plus dangereuse pour la société. On conçoit dès-lors que l'intérêt qui, de tout temps, a dû s'attacher à une théorie des passions, emprunte aux aberrations contemporaines un degré d'im-

TRACTATUS DE PASSIONIBUS.

QUÆSTIO XXII.

De subjecto passionum animæ, in tres articulos divisa.

Post hoc considerandum est de passionibus animæ. Et primò, in generali; secundò, in speciali. In generali autem quatuor occurrunt circa consideranda : primò quidem, de subjecto earum; secundò, de differentia earum; tertiò, de comparatione earum ad invicem; quartò, de malitia et bonitate ipsarum.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm

passion dans l'ame? 2° Les passions résident-elles dans la partie appétitive ou dans la partie appréhensive de l'ame? 3° Sont-elles principalement dans l'appétit sensitif ou dans l'appétit intellectif que nous nommons volonté?

ARTICLE I.

Y a-t-il quelque passion dans l'ame?

Il paroît qu'il n'y a dans l'ame aucune passion. 1° L'état de passion ou la passivité est le propre de la matière. Or, l'ame n'est pas composée de matière et de forme, ainsi que nous l'avons dit dans la première partie, quest. 75, art. 5 (1). Donc il n'y a dans l'ame aucune passion.

2° Une passion est un mouvement, comme le dit Aristote, *Physic.*, III, 19. Or, l'ame n'est point mûe, comme nous l'avons également dit en traitant de l'ame. Donc il n'y a dans l'ame aucune passion.

3° La passion est la voie qui conduit à la corruption; car « toute passion, en proportion de son intensité, enlève quelque chose à la substance, » comme il est dit, *Topic.*, VI, 3. Or, l'ame est incorruptible. Donc l'ame n'éprouve pas de passion.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, conformément à ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, VII, 7 : « Quand nous étions dans la chair, les passions

portance et d'utilité, qui en fait comme le complément obligé d'un enseignement théologique vraiment digne de ce nom.

Voilà donc que la *Somme* de saint Thomas nous offre à cet égard, avec son autorité séculaire, un mérite de circonstance et d'à-propos, que nul ne sauroit contester. On voudra connoître le travail de ce profond génie sur l'être humain, considéré dans les passions dont il est susceptible, sur la nature de ces mêmes passions, sur la différence qui existe entre elles, sur les rapports qu'elles ont les unes avec les autres, sur le bien et le mal qu'on doit y reconnoître. Le saint docteur traite, en effet, cette matière sous ces quatre différents rapports.

(1) C'est même là l'objet de la thèse développée dans cet article. L'ame humaine, d'après la doctrine de saint Thomas, est une simple forme, elle est la forme du corps humain. Le corps est, par conséquent, la matière de l'être total ou composé. Mais il ne faudroit pas, pour cela, ranger l'ame dans la classe des formes ordinaires, lesquelles n'ont d'existence ou de réalité, qu'autant qu'elles sont unies à la matière. Avant de prouver que l'ame est la forme de l'être humain, l'auteur avoit démontré qu'elle est un être subsistant, qu'elle a son existence propre. Et c'est ce qui devient encore plus évident dans la suite, quand il traite de l'état où se trouvent les ames séparées des corps, soit par rapport à la connoissance, soit par rapport à la béatitude.

---

aliqua passio sit in anima. 2° Utrùm magis in parte appetitiva quàm in apprehensiva. 3° Utrùm magis sit in appetitu sensitivo quàm intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS I.

Utrùm aliqua passio sit in anima.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiæ. Sed anima non est composita ex materia et forma, ut in primo habitum est (qu. 75, art. 5). Ergo nulla passio est in anima.

2. Præterea, passio est motus, ut dicitur in III. *Physic.* (text. 19). Sed anima non movetur, ut probatur in I. *De anima.* Ergo passio non est in anima.

3. Præterea, passio est via in corruptionem; nam « omnis passio magis facta abjicit à substantia, » ut dicitur in lib. *Topic.* Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Rom.*, VII : « Cùm essemus in carne, passiones

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 1; et qu. 26, de verit., art. 1 et 2.

qui mènent au péché et qui devoient leur existence à la loi charnelle, agissoient en nos membres. » Or, c'est dans l'ame, à proprement parler, que les péchés résident. Donc les passions appelées passions des péchés par l'Apôtre, y résident aussi.

(Conclusion. — Comme il arrive à l'ame de sentir et de connoître les espèces, et d'éprouver les modifications subies par l'être composé, l'ame doit nécessairement éprouver aussi certaines passions, en prenant ce mot dans son sens général; mais la passion proprement dite ne peut être attribuée à l'ame que par accident.)

L'état de passivité peut être entendu de trois manières : d'une manière générale d'abord, et dans ce sens un être est passif alors même qu'il ne perd rien et qu'il acquiert, au contraire, quelque chose; ainsi l'on dira que l'air est passible d'une chose quand il est illuminé; mais c'est là plutôt une perfection qu'une passion. En second lieu, la passivité est entendue d'une manière rigoureuse quand une chose n'est acquise que par la perte d'une autre; et cela peut encore avoir lieu de deux manières : parfois ce que l'être perd est une chose qui ne lui convient pas; ainsi quand un corps est guéri, il est passible d'une chose, à *savoir*, de la santé, et il en perd une autre qui est la maladie; parfois c'est le contraire qui arrive; un corps tombe dans l'état de maladie et perd la santé. Et c'est là le troisième sens, le sens le plus rigoureux, du mot passion ou passivité; car l'état de passivité existe par la perte d'une chose qui passe à l'agent (1), et c'est quand une chose convient à celui qui la perd, qu'elle paroît surtout passer à celui qui l'enlève. Voilà pourquoi le Philosophe dit que lorsque d'une chose moins noble provient un être plus élevé, il y a simplement génération, et non corruption, si ce n'est dans un certain sens; tandis que l'on doit dire le contraire, quand d'un être

(1) Le triple sens que l'auteur donne au mot passif, ou cette triple manière d'entendre la passivité d'un être, ne paroît pas ici pour la première fois : on peut voir la même distinction établie et développée, presque avec les mêmes termes, à propos de l'intellect humain, tome III, page 231, de cette édition de la *Somme*.

peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris. » Peccata autem sunt propriè in anima. Ergo et passiones, quæ dicuntur *peccatorum*, sunt in anima.

(Conclusio. — Cùm contingat animam speciem sentire et intelligere, et ad compositi transmutationem mutari, aliquam ei passionem communiter acceptam convenire necessarium est; passionem autem propriè dictam, nonnisi per accidens attribui certum est.)

Respondeo dicendum, quòd pati dicitur tripliciter. Uno modo communiter, secundùm quòd omne *recipere* est *pati*, etiamsi nihil abjiciatur à re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quàm pati. [illegible] modo dicitur propriè pati, quando aliquid recipitur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit dupliciter : quandoque enim abjicitur id quod non est conveniens rei; sicut cùm corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, ægritudine abjecta. Alio modo, quando è converso contingit; sicut ægrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas sanitate abjecta. Et hic est propriissimus modus passionis; nam pati dicitur ex eo quòd aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maximè videtur ad aliud trahi. Et similiter, in I. *De generatione* (text. 18), dicitur quòd quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundùm quid; è converso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur. Et his tribus

plus noble est engendré un être qui l'est moins. Or, la passion peut exister dans l'ame de ces trois différentes manières : ainsi quand elle sent ou connoît une chose, elle est passive parce qu'elle reçoit. Il est vrai que ce genre de passion n'arrive que par une modification corporelle : aussi n'est-ce que par accident, et parce que l'être composé est passif, que l'ame éprouve la passion proprement dite. Mais il faut signaler ici une différence : quand cette modification amène un état moins heureux, il y a passion, beaucoup plus que lorsque c'est le contraire qui arrive : la tristesse est appelée passion avec plus de vérité que la joie.

Je réponds aux arguments : 1° La passion qui implique acquisition et modification, est sans doute le propre de la matière; aussi n'existe-t-elle que dans les êtres composés de matière et de forme. Mais la passion qui n'emporte que l'acquisition seule n'appartient pas nécessairement à la matière; elle peut être le partage de tout être en puissance. Or l'ame, quoique n'étant pas composée de matière et de forme, a néanmoins quelque chose qui tient de la puissance; et c'est par là qu'elle peut acquérir et *pâtir*, puisque connoître ou comprendre est avant tout une propriété passive, ainsi que le dit Aristote, *De anima*, III, 18 (1).

2° Quoique la passion et le mouvement soient des choses qui de soi ne conviennent pas à l'ame, elles lui conviennent néanmoins par accident, comme le dit encore le Philosophe.

3° Dans cet argument la passion est entendue comme emportant une

(1) Et comme saint Thomas l'a démontré lui-même, dans la première partie, question 79, article 2. Comme cette passivité de l'intellect humain ne doit pas être entendue, néanmoins, d'une manière absolue, pour bien saisir la pensée de l'auteur à cet égard, et ne pas s'exposer à lui attribuer, comme cela n'arrive que trop souvent, une doctrine qui ne seroit pas la sienne, il est bon de joindre à la lecture de l'article indiqué celle des deux articles suivants; car il démontre là, d'une manière non moins explicite, qu'il existe un principe actif dans notre intelligence, et que cet intellect agent, comme il le nomme avec Aristote, réside dans notre ame, est quelque chose qui lui appartient.

---

modis, contingit esse in anima passionem. Nam secundùm receptionem tantùm, dicitur quòd sentire et intelligere est quoddam *pati*. Passio autem cum adjectione, non est nisi secundùm transmutationem corporalem : unde passio propriè dicta non potest competere animæ nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas; nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis propriè habet rationem passionis quàm quando fit in melius : unde tristitia magis propriè est passio quàm lætitia.

Ad primum ergo dicendum, quod pati secundum quod est cum adjectione et transmutatione, proprium est materiæ; unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati, prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiæ, sed potest esse cujuscumque existentis in potentia. Anima autem etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et pati, secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in III. *De anima* (text. 18) (1).

Ad secundum dicendum, quòd pati et moveri, etsi non conveniat animæ per se, convenit tamen ei per accidens, ut in I. *De anima* dicitur (text. 63).

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de passione quæ est cum transmutatione ad

(1) Vel sic ex hypothesi quam ut certam supponit : *Si intellectus impassibilis et simplex est, sicut Anaxagoras dicit, quomodo intelliget, si intelligere quoddam pati est? etc.* Appendix autem sequens colligitur non solùm ex hîc notato textu, sed ex adjunctis.

modification nuisible; et une telle passion ne peut convenir à l'ame que par accident; elle convient de soi à l'être composé qui est corruptible.

ARTICLE II.

La passion est-elle dans la partie appétitive de l'ame plutôt que dans sa partie appréhensive (1)?

Il paroît que la passion est dans la partie appréhensive de l'ame plutôt que dans sa partie appétitive. 1° « La première chose dans un genre quelconque est la plus grande de celles qui sont renfermées dans ce même genre, et la cause de toutes les autres, » comme le dit Aristote, *Metaph.*, II, 4. Or, la passion se trouve dans la partie appréhensive plutôt que dans la partie appétitive de l'ame; car il faut que la passion ait été d'abord perçue pour être ensuite ressentie par l'appétit. Donc la passion est dans la partie appréhensive de l'ame plutôt que dans la partie appétitive.

2° Plus une chose a d'activité, moins elle doit être passive, puisque l'action est le contraire de la passion. Or, la partie appétitive de l'ame est plus active que sa partie appréhensive. Donc c'est surtout dans la partie appréhensive que la passion doit résider.

3° La puissance d'appréhension ou de perception sensitive est liée à un organe corporel tout comme l'appétit sensitif. Or, la passion de l'ame n'arrive, à proprement parler, que par une modification corporelle. Donc, au moins, la passion n'est pas dans l'appétit sensitif plus que dans l'appréhension sensitive.

(1) Le lecteur, familiarisé avec la langue de saint Thomas, entend bien qu'il s'agit ici de la puissance de perception ou d'appréhension. C'est parce que cette puissance est double, comme résidant dans le sens et l'intellect, que nous avons cru devoir nous servir d'un terme général, pouvant au besoin désigner également la perception intellective et la perception sensitive, celle qui s'applique à l'universel et celle qui ne saisit que le particulier.

---

deterius; et hujusmodi passio animæ convenire non potest nisi per accidens; per se autem convenit composito quod est corruptibile.

ARTICULUS II.

Utrùm passio magis sit in parte appetitiva, quàm in apprehensiva.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod passio magis sit in parte animæ apprehensiva quam in parte appetitiva. Quod enim est « primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum quæ sunt in genere illo, et causa aliorum, » ut dicitur in II. *Metaph.* (text. 4). Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva, quam in parte appetitiva; non enim patitur pars appetitiva, nisi passione præcedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva, quam in parte appetitiva.

2. Præterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum; actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animæ fit propriè loquendo secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva, quam in apprehensiva sensitiva.

(1) De his etiam infrà, qu. 41, art. 1; ut et III. part., qu. 15, art. 4; et qu. 26, de verit., art. 3, tum in corp., tum ad 18; et in Dionysio, *De div. Nomin.*, cap. 2, lect. 5, col. 2, et in II. *Ethic.*, lect. 5, col. 1; et I. *Petr.*, lect. 2.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De Civit. Dei*, IX, 4 : « Les mouvements de l'ame que les Grecs appellent, πάθη, maladies, nos auteurs, comme Cicéron, les nomment perturbations de l'ame, ou bien affections, ou bien encore, et selon la valeur de l'expression grecque, passions. » D'où il suit évidemment que les passions de l'ame sont la même chose que ses affections. Or, les affections appartiennent évidemment à la partie appétitive de l'ame, et non à sa partie appréhensive. Donc c'est dans la première beaucoup plus que dans la seconde de ces puissances que les passions résident (1).

(Conclusion. — Comme c'est par la puissance appétitive beaucoup plus que par la puissance appréhensive que l'homme est attiré vers les objets extérieurs, c'est dans la première plutôt que dans la seconde de ces puissances que les passions doivent nécessairement résider.)

Nous venons de dire dans le précédent article que ce mot passion emporte l'idée d'une déperdition subie par l'être passif au profit de l'être agent. Or, l'ame est attirée vers un objet par sa puissance appétitive beaucoup plus que par sa puissance appréhensive; car par sa puissance appétitive l'ame se met en rapport avec les choses elles-mêmes et considérées telles qu'elles sont dans la réalité : ce qui fait dire au Philosophe, *Metaph.*, VI, 8, que « le bien et le mal, objets de la puissance appétitive, se trouvent dans les choses elles-mêmes. » La puissance appréhensive, au contraire, n'est pas entraînée vers l'objet tel qu'il est en lui-même; elle le connoît

(1) Une observation que nous avons faite plus haut sur la philosophie du langage et sur l'attention spéciale dont elle est l'objet de la part de notre auteur, se justifie en cet endroit d'une manière bien évidente. Le sens étymologique du mot, passion, sert en quelque sorte de base à sa thèse. Ce mot, comme on le voit, est d'origine grecque; et son sens primitif est remarquable sous plusieurs rapports, quand on l'applique à l'état de l'humanité déchue. Ce n'est pas sans réclamation, toutefois, que les Latins l'ont adopté dans leur langue. Voici comment s'exprime Cicéron : « Ce que les Grecs appellent passions ou maladies, nous sembleroit plutôt devoir être nommé perturbations de l'ame; d'autres n'y voient que de simples affections. » *Tuscul.*, IV. Quintilien en parle à peu près dans les mêmes termes. *Instit.*, VI, 2. L'usage a prévalu contre les opinions des philosophes et des rhéteurs. Il y a, dans les mots, une puissance qui tient à l'essence même des idées, et, par conséquent, aux lois constitutives de la raison humaine.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in IX. *De Civ. Dei* (cap. 4), quod « motus animi quos Græci πάθη, nostri autem, sicut Cicero, *perturbationes*; quidam *affectiones* vel *affectus*, quidam vero (sicut in Græco habetur expressius) *passiones* vocant. » Ex quo patet quod passiones animæ sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifestè pertinent ad partem appetitivam et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.

(Conclusio. — Cum homo magis per vim appetitivam, quam per apprehensivam, ad res ipsas trahatur, passiones quoque magis in appetitiva quam in apprehensiva reperiri necesse est.)

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est (art. 1), nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt : unde Philosophus dicit in VI. *Metaph.* (text. 8), quod « bonum et malum, *quæ sunt objecta appetitivæ potentiæ*, sunt in ipsis rebus. » Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum in-

d'après la forme intentionnelle qu'elle a de cet objet, ou bien elle le reçoit par un mouvement conforme à sa propre nature : ce qui fait dire au même auteur que « le vrai et le faux, objets de la connoissance, ne sont pas dans les choses elles-mêmes mais dans notre esprit. » Il suit évidemment de là que la passion se trouve plutôt dans la partie appétitive que dans la partie appréhensive de l'ame.

Je réponds aux arguments : 1° L'intensité se rapporte surtout, et d'une manière réciproque, aux choses placées entre une perfection et le défaut opposé; car dans les choses qui conduisent à la perfection, l'intensité se mesure selon le degré de rapprochement où une chose se trouve par rapport à un premier principe; plus elle s'en rapproche, plus elle a d'intensité : ainsi l'intensité de la lumière se mesure d'après le degré de rapprochement où cette lumière est par rapport à un corps souverainement lumineux; plus elle s'en rapproche, plus elle a d'intensité. Quand il s'agit au contraire des choses relatives à un défaut, ce n'est pas par le rapprochement, mais bien par l'éloignement d'un point extrême et parfait dans son genre, qu'on doit mesurer l'intensité, car tel est l'ordre qui s'établit dans tout ce qui est privation ou défaut; aussi plus une chose se rapproche ici de la première de son espèce, moins elle a d'intensité. Voilà pourquoi un défaut, toujours foible au commencement, s'agrandit et se multiplie dans la suite. Or, la passion est dans l'ordre des choses défectueuses; car elle ne convient à un être qu'autant qu'il est en puissance. Voilà pourquoi, dans les choses qui se rapprochent de la suprême perfection, c'est-à-dire, de Dieu, il se trouve peu de potentialité et de passion, tandis que l'on en trouve davantage à mesure que l'on s'en éloigne : c'est ainsi que dans la première vertu de l'ame, la vertu appréhensive, la passion se trouve au plus foible degré.

2° On dit que la puissance appétitive renferme plus d'activité, parce qu'elle est surtout le principe de l'action extérieure. Et précisément elle

---

tentionem rei quam in se habet, vel recipit secundum proprium motum : unde et ibidem dicitur, quod « verum et falsum (*quæ ad cognitionem pertinent*) non sunt in rebus, sed in mente. » Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva, quam in parte apprehensiva.

Ad primum ergo dicendum, quod intensio è converso se habet in his quæ pertinent ad perfectionem, et in his quæ pertinent ad defectum; nam in his quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium; cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum : sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summè lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. [In h]is quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum à perfecto; quia in hoc ratio privationis et defectus consistit; et ideo quanto minus recedit à primo, tanto est minus intensum. Et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicujus secundum quod est in potentia. Unde in his, quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiæ et passionis, in aliis autem consequenter plus; et sic etiam in priori vi animæ, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso, ex quo habet quod sit magis passiva,

n'a cela que parce qu'elle est plus passive, c'est-à-dire, parce qu'elle est entraînée vers l'objet tel qu'il est en lui-même; car c'est par l'action extérieure que nous nous mettons en possession des objets extérieurs.

3° Comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. 78, art. 3, l'organe de l'ame peut être modifié de deux manières : il peut d'abord subir une modification spirituelle, en tant qu'il reçoit la forme intentionnelle de l'objet; et cela existe de soi dans la perception ou appréhension de la puissance sensitive : ainsi l'œil est modifié par l'objet sensible, non qu'il soit coloré par cet objet, mais parce qu'il reçoit la forme intentionnelle de la couleur. L'organe peut en second lieu subir une modification naturelle; ce qui veut dire que la disposition naturelle de cet organe peut être modifiée : ainsi quand il est échauffé ou refroidi, ou quand il subit d'autres changements semblables. Cette modification n'affecte que par accident la perception de la puissance sensitive, comme, par exemple, quand l'œil est fatigué par une forte attention, ou blessé par l'éclat trop vif de l'objet visible; cette transformation se rapporte par elle-même à l'acte de l'appétit sensitif : de là vient que dans la définition des mouvements de la partie appétitive on fait entrer comme élément une certaine modification naturelle de l'organe; ainsi l'on dira que la colère est l'inflammation du sang autour du cœur. Il résulte clairement de là que l'idée de passion se rencontre plutôt dans l'acte sensitif de la puissance appétitive que dans son acte appréhensif, bien que l'un et l'autre soient l'acte d'un organe corporel.

ARTICLE III.

La passion est-elle dans l'appétit sensitif plutôt que dans l'appétit intellectif appelé volonté?

Il paroît que la passion n'est pas plus dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intellectif. 1° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, II : « Hiérothée a

---

scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem, prout est in seipsa; per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum, quod sicut in primo dictum est (qu. 78, art. 3), dupliciter organum animæ potest transmutari. Uno modo, transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei; et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ : sicut oculus immutatur à visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem et alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem : putà quod calefit aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur. Et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ : putà cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis; sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio : unde in diffinitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur, quod « ira est accensio sanguinis circa cor. » Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ, quam in actu sensitivæ virtutis apprehensivæ, licet utraque sit actus organi corporalis.

ARTICULUS III.

Utrùm passio sit magis in appetitu sensitivo, quàm intellectivo, qui dicitur voluntas.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in

été instruit par une particulière inspiration de Dieu, en sorte que non-seulement il apprenoit, mais encore recevoit en lui les choses divines. » Or, cet état passif par rapport aux choses divines ne peut pas affecter l'appétit sensitif qui n'a pour objet que le bien sensible. Donc la passion peut exister dans l'appétit intellectif aussi bien que dans l'appétit sensitif.

2° Plus l'agent est puissant, plus est grande l'impression qu'il produit dans l'être passif. Or, l'objet de l'appétit intellectif, c'est-à-dire, le bien universel, est plus puissant que l'objet de l'appétit sensitif, puisque ce n'est ici qu'un bien particulier. Donc l'idée de passion doit se trouver encore plus dans l'appétit intellectif que dans l'appétit sensitif.

3° La joie et l'amour sont regardés comme deux sortes de passions. Or, ces deux choses ne se renferment pas dans l'appétit sensitif et s'étendent à l'appétit intellectif; car autrement elles ne seroient pas attribuées dans l'Ecriture à Dieu et aux anges. Donc les passions ne se trouvent pas plus dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intellectif.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Saint Jean Damascène, *De Fid. ort.*, II, 22, faisant l'énumération des passions de l'ame, s'exprime ainsi : « La passion est un mouvement de l'appétit se produisant dans la puissance sensitive sous l'impression du bien ou du mal. » Il dit encore en d'autres termes : « La passion est un mouvement irréfléchi de l'ame, mouvement excité par l'impression du bien ou du mal. »

(Conclusion. — Comme l'appétit intellectif n'exige aucune modification corporelle, c'est plutôt dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intellectif, que l'on trouve la passion proprement dite.)

La passion se trouve, comme nous l'avons dit, là où existe la modification corporelle; et cette modification accompagne les actes de l'appétit

---

appetitu intellectivo. Dicit enim Dionysius cap. II. *De div. Nom.*, quod « Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina (1). » Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cujus objectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, « quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. » Sed objectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum, quam objectum appetitus sensitivi, quod est particulare bonum. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo, quam in appetitu sensitivo.

3. Præterea, gaudium et amor passiones quædam esse dicuntur (2). Sed hæc inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo; alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo, quam in intellectivo.

Sed contra est, quod dicit Damascenus in lib. II. *De fide orthod.* (cap. 22), describens animales passiones : « Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis, in imaginatione boni vel mali. » Et aliter : « Passio est motus irrationalis animæ per susceptionem boni et mali. »

(Conclusio. — Cum nulla in appetitu intellectivo requiratur corporalis transmutatio, magis propriè in appetitu sensitivo quam intellectivo passionis ratio invenitur.)

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est, passio propriè invenitur ubi est transmu-

(1) Vel eleganti allusione græca, οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ παθὼν, *qui non solùm didicit, passus est.*

(2) Ut de amore, qu. 27, ac de gaudio, qu. 31, sub nomine delectationis ostendetur.

sensitif; elle est là non-seulement d'une manière spirituelle ou intentionnelle, comme dans la perception sensitive, mais elle affecte encore l'état naturel de l'organe (1). Or, dans l'acte de l'appétit intellectif il n'est pas nécessaire d'admettre une modification corporelle, puisque cet appétit n'est la vertu d'aucun organe : d'où il suit évidemment que l'idée de passion se trouve plutôt et d'une manière plus directe dans l'acte de l'appétit sensitif que dans celui de l'appétit intellectif. Cela résulte également des définitions citées plus haut de saint Jean Damascène.

Je réponds aux arguments : 1° Cet état passif par rapport aux choses divines doit être entendu ici de l'attention et de l'amour qui unissent une ame à Dieu; et cela existe sans aucune modification corporelle.

2° La grandeur de la passion ou de l'impression reçue, ne dépend pas seulement de la puissance de l'agent, mais elle dépend encore du degré de passivité de l'être passif; car un foible agent exerce une grande influence sur un être extrêmement passif. Aussi, bien que l'objet de l'appétit intellectif soit doué d'une activité plus forte que l'objet de l'appétit sensitif, il reste toujours que celui-ci est plus passif, ou plus apte à recevoir la passion.

3° Quand l'amour et la joie, ou d'autres affections du même genre, sont attribués à Dieu, aux anges, ou même aux hommes quant à leur appétit intellectif, ces mots expriment un acte simple de la volonté, et n'ont avec la passion qu'une simple analogie. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, IX, 5 : « Les saints anges punissent les coupables sans colère, secourent les malheureux sans éprouver ce qu'il y a de pénible dans le sentiment de la compassion; et cependant dans le

(1) Pris dans un sens rigoureux, le mot passion implique une modification ou altération dans la partie matérielle de notre être. L'ame, comme on l'a vu, n'éprouve les passions que

tatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis; quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi: unde patet quod ratio passionis magis propriè invenitur in actu *appetitus* sensitivi, quam intellectivi; ut etiam patet per diffinitiones Damasceni inductas.

Ad primum ergo dicendum, quod *passio divinorum* ibi dicitur affectio ad divina et conjunctio ad ipsa per amorem; quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum, quòd magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis; quia quæ sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam à parvis activis. Licet ergo objectum appetitus intellectivi sit magis activum, quam objectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad tertium dicendum, quòd amor et gaudium et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo vel angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus IX. *De Civ. Dei* (cap. 5) (1) : « Sancti Angeli et sine ira puniunt et sine miseriæ compassione subveniunt;

(1) Sive sic : *Sancti angeli cùm et sine ira puniant quos accipiunt æternâ Dei lege puniendos, et miseris sine miseriæ compassione subveniant, et periclitantibus eis quos diligunt, sine timore opitulentur, tamen istarum nomina passionum, etc.* Tum deinde subjungit : *Sicut et ipse Deus secundùm Scripturas irascitur, nec tamen ullâ passione turbatur. Hoc enim verbum vindictæ usurpavit effectus, non illius turbulentus affectus.* Et similiter de gaudio ac de cæteris passionibus pro singularum conditione dici potest.

langage commun des hommes on attribue ces sortes de passions aux anges, à cause d'une certaine ressemblance dans les effets, mais sans que l'on prétende leur attribuer aucune des infirmités que nous ressentons. »

QUESTION XXIII.

De la différence des passions entre elles.

Nous avons maintenant à considérer la différence qui existe entre les passions. Sur cela, quatre questions se présentent : 1° Les passions qui sont dans l'appétit concupiscible sont-elles différentes de celles qui sont dans l'appétit irascible? 2° Les contraires que les passions de l'irascible ont pour objet, sont-ils basés sur l'opposition du bien et du mal? 3° Y a-t-il aucune passion qui n'ait pas de contraire? 4° Y a-t-il dans la même puissance des passions qui diffèrent d'espèce sans être réciproquement opposées?

ARTICLE I.

Les passions qui sont dans l'appétit concupiscible sont-elles différentes de celles qui sont dans l'appétit irascible?

Il paroît que ce sont les mêmes passions qui résident dans l'irascible et le concupiscible. 1° D'après le Philosophe, toutes les passions de l'ame

par accident, c'est-à-dire, à l'occasion du corps avec lequel elle est unie. Comme une chose matérielle ne peut pas agir directement sur un être spirituel, d'après ce que saint Thomas a lui-même établi dans la première partie de la *Somme*, les objets extérieurs ne portent à l'ame intellective que leur forme intentionnelle. C'est l'expression que nous avons cru devoir employer, soit dans cet article, soit dans l'article précédent, pour rendre, d'une manière générale, la première relation qui se produit entre l'objet extérieur, considéré comme agent, et la partie intellective de l'ame, considérée comme être passif. Nous n'avons pas trouvé, dans notre langue, un mot qui rendît mieux la pensée de l'auteur.

---

et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanæ etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem. »

QUÆSTIO XXIII.

De differentia passionum ab invicem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de passionum differentia ad invicem.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili. 2° Utrùm contrarietates passionum irascibilis sint secundum contrarietatem boni et mali. 3° Utrùm sit aliqua passio non habens contrarium. 4° Utrùm sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ ad invicem.

ARTICULUS I.

Utrùm passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd passiones eædem sint in irascibili et in concu-

(1) ...is etiam qu. 26, de verit., art. 4.

sont accompagnées de joie ou de tristesse. Or, la joie et la tristesse résident dans le concupiscible. Par conséquent, toutes les passions y résident aussi; il ne faut donc pas admettre que les passions se trouvent, les unes dans l'irascible, et les autres dans le concupiscible.

2° Sur ces paroles de l'Evangile, *Matth.*, XIII : « Le royaume du ciel est semblable à du levain... etc., » saint Jérôme s'exprime ainsi : « Dans notre raison gardons la prudence, dans l'irascible la haine des vices, dans le concupiscible le désir des vertus. » Mais la haine est dans le concupiscible, aussi bien que l'amour, son contraire, comme le dit le Philosophe. Donc la même passion est dans l'irascible et le concupiscible.

3° Les passions et les actes se spécifient d'après leurs objets. Mais les passions de l'irascible et du concupiscible ont toutes les mêmes objets, à savoir, le bien et le mal. Donc ce sont les mêmes passions qui résident dans l'irascible et le concupiscible.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Les actes de diverses puissances diffèrent d'espèce; ainsi, par exemple, voir et entendre. Or, l'irascible et le concupiscible sont deux puissances qui divisent l'appétit sensitif, comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. 81, art. 2 (1). Les passions étant donc des mouvements de l'appétit sensitif, d'après ce que nous venons de dire dans la question précédente, celles qui sont dans l'irascible doivent nécessairement différer d'espèce de celles qui sont dans le concupiscible.

(Conclusion. — Comme l'appétit irascible et l'appétit concupiscible

(1) Peut-être n'est-il pas inutile de résumer ici, avec les expressions mêmes de l'auteur, le raisonnement par lequel il établit, dans l'article indiqué, que l'appétit sensitif se divise en appétit concupiscible et en appétit irascible, et que ceux-ci forment deux puissances différentes. « Il faut nécessairement que dans la partie sensitive de l'ame se trouvent deux puissances appétitives : l'une, par laquelle l'homme est simplement incliné à poursuivre ce qui lui convient selon le sens et à fuir ce qui lui nuit, c'est la puissance appelée concupiscible; et l'autre, par laquelle nous repoussons les choses contraires, les choses qui nous font obstacle dans cette poursuite du bien ou dans cette fuite du mal, c'est la puissance irascible.

Or ces deux inclinations ne peuvent être ramenées à une même puissance. Il y a même entre elles une sorte d'opposition, puisque l'irascible ne craint pas d'aborder une chose difficile

---

piscibili. Dicit enim Philosophus in II. *Ethic.*, quod passiones animæ sunt, quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili : non ergo sunt aliæ in irascibili et aliæ in concupiscibili.

2. Præterea, *Matth.*, XIII, super illud : « Simile est regnum cœlorum fermento, etc., » dicit Glossa Hieronymi : « In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum. » Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur in II. *Topic.* (cap. 3). Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.

3. Præterea, passiones et actus differunt specie secundum objecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem objecta sunt, scilicet *bonum et malum*. Ergo eædem passiones sunt irascibilis et concupiscibilis.

Sed contra, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duæ potentiæ dividentes appetitum sensitivum, ut in primo dictum est (qu. 81, art. 2). Ergo, cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est (qu. 22, art. 2), passiones quæ sunt in irascibili, erunt aliæ secundum speciem a passionibus quæ sunt in concupiscibili.

(Conclusio. — Sicut irascibilis potentia et

sont deux puissances différentes, les passions qui résident dans le premier, diffèrent par là même d'espèce de celles qui sont dans le second.)

Les passions qui sont dans l'irascible, et celles qui sont dans le concupiscible, forment deux espèces différentes. Comme des puissances diverses entre elles ont des objets également divers, ainsi que nous l'avons dit dans la première partie, quest. 77, art. 3, il faut nécessairement que les passions de deux puissances différentes se rapportent à différents objets : à plus forte raison, par conséquent, les passions de ces diverses puissances diffèrent-elles d'espèce; car il faut une plus grande différence dans les objets, pour spécifier les puissances, que pour spécifier les passions ou les actes. De même que dans les choses naturelles la diversité du genre provient de la diversité de puissance dans la matière, et la diversité d'espèce, de la diversité de forme dans la même matière : de même, dans les actes de l'ame, ceux qui appartiennent à des puissances différentes, diffèrent entre eux, non-seulement d'espèce, mais encore de genre; et quant aux actes ou aux passions qui regardent divers objets spéciaux, mais compris sous la notion commune d'un objet appartenant à une seule puissance, on doit y voir les différentes espèces du même genre. Pour distinguer maintenant les passions qui sont dans l'irascible et celles qui sont dans le concupiscible, il faut examiner l'objet de l'une et de l'autre de ces deux puissances. Or, nous avons dit dans la première partie, quest. 81, art. 1, que l'objet de la puissance concupiscible est le bien ou le mal, tels simplement que le sens les perçoit, c'est-à-dire le bien délectable ou le mal douloureux. Mais comme l'ame rencontre inévitablement des difficultés à vaincre, des luttes à soutenir, soit pour acquérir ce bien,

et pénible, dont l'idée seule, sous ce rapport, seroit repoussée par l'appétit concupiscible. Au fond cependant, c'est le bien à acquérir ou le mal à éviter qui est le principe et la fin de la lutte entreprise. D'où il suit que la puissance irascible est comme la défense et le boulevard de la puissance concupiscible; mais on comprend aussi qu'elle est une puissance différente, puisque son objet formel est bien différent. »

---

potentia concupiscibilis specie differunt, ita omnes passiones ad irascibilem attinentes differunt specie à passionibus quæ sunt in concupiscibili.)

Respondeo dicendum, quòd passiones quæ sunt in irascibili et in concupiscibili, differunt specie. Cum enim diversæ potentiæ habeant diversa objecta, ut in primo dictum est (qu. 77, art. 3), necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa objecta referantur : unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt. Major enim differentia objecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum. Sicut enim in natura[illegible] diversitas generis consequitur diversita[illegible]tentiæ materiæ, diversitas autem speciei diversitatem formæ in eadem materia; ita in actibus animæ, actus ad diversas potentias pertinentes, sunt non solum specie, sed etiam genere diversi. Actus autem vel passiones respicientes diversa objecta specialia comprehensa sub uno communi objecto unius potentiæ, differunt sicut species illius generis. Ad cognoscendum ergo quæ passiones sint in irascibili, et quæ in concupiscibili, oportet assumere objectum utriusque potentiæ. Dictum est autem (in I, qu. 81, art. 1), quod objectum potentiæ concupiscibilis est *bonum* vel *malum* sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod hujusmodi bonum, vel fugiendo aliquod hujusmodi malum, in quantum hoc

soit pour éviter ce mal, cette acquisition et cette fuite étant souvent des choses difficiles à la puissance humaine, il arrive par là que ce même bien et ce même mal deviennent, à raison d'une semblable difficulté, l'objet de l'appétit irascible. Par conséquent, toutes les passions qui regardent d'une manière absolue le bien ou le mal, appartiennent à la puissance concupiscible; ainsi la joie, la tristesse, l'amour, la haine, et autres passions semblables. Mais les passions qui regardent le bien ou le mal, sous le rapport de la difficulté qui se présente dans l'acquisition de l'un et dans la fuite de l'autre, appartiennent à la puissance irascible; ainsi l'audace, la crainte, l'espérance, et autres passions de même nature.

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons dit ailleurs, dans les endroits que nous venons de citer, la force irascible a été donnée aux animaux pour écarter les obstacles que la puissance concupiscible rencontre dans la poursuite de son objet, à cause de la difficulté que présentent, soit l'acquisition du bien, soit la fuite du mal. Aussi toutes les passions de l'irascible se résolvent-elles dans les passions du concupiscible : et, d'après cela, les passions de l'irascible ont pour effet la joie et la tristesse qui sont dans le concupiscible.

2° Saint Jérôme attribue la haine des vices à la puissance irascible, non à cause de la haine proprement dite, puisqu'elle appartient à la puissance concupiscible, mais bien à cause de la lutte à soutenir, et qui appartient à l'irascible (1).

(1) Il est à remarquer que saint Jérôme, dans le passage indiqué, prétend avoir tiré des doctrines de certains platoniciens la distinction sur laquelle repose l'application morale qu'il fait du texte de saint Matthieu. « La raison, dit-il, a son siége dans le cerveau, la concupiscence dans le cœur, la colère dans le foie, » toujours d'après ces mêmes doctrines. Cela peut, il est vrai, tenir au système de la pluralité des ames, attribué à Platon par plusieurs auteurs et par saint Thomas lui-même; mais cette distinction, en y comprenant même les diverses fonctions des organes, ne s'accorde pas moins avec les idées péripatéticiennes. Quoi qu'il en soit, une remarque bien plus importante, pour le fond même de la question, c'est qu'en distinguant de la sorte les puissances de l'ame, saint Jérôme distingue par là même les passions, et ajoute ainsi le poids de son autorité, avec celui de sa science, à la théorie de notre saint auteur.

---

est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum *bonum* vel *malum*, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est objectum irascibilis. Quæcumque ergo passiones respiciunt absolute *bonum* vel *malum*, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor et odium, et similia. Quæcumque vero passiones respiciunt *bonum* vel *malum* sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia, timor et spes et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in primo dictum est (qu. 81, art. 2), ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum objectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis; et secundum hoc etiam passiones quæ sunt in irascibili, consequuntur gaudium et tristitiam, quæ sunt in concupiscibili.

Ad secundum dicendum, quòd odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quæ propriè competit concupiscibili; sed propter impugnationem, quæ pertinet ad irascibilem.

3° Le bien, en tant que délectable, meut l'appétit concupiscible; mais si l'acquisition de ce bien présente quelque difficulté, sous ce rapport il a quelque chose qui répugne au concupiscible : et voilà pourquoi il a été nécessaire qu'il y eût une autre puissance pour vaincre cette difficulté, ce qu'on peut également dire du mal à fuir : et cette puissance est l'irascible (1). Par conséquent, les passions de l'irascible et celles du concupiscible appartiennent à des espèces différentes.

ARTICLE II.

Les passions de l'irascible sont-elles opposées entre elles d'après l'opposition qui règne entre le bien et le mal?

Il paroît que les passions de l'irascible n'ont d'autre opposition que celle qui règne entre le bien et le mal. 1° Les passions de l'irascible sont en rapport avec celles du concupiscible, ainsi que nous venons de le dire à l'article précédent. Or, les passions du concupiscible n'ont d'autre genre d'opposition ou de contrariété, que celle qui règne entre le bien et le mal; ainsi, par exemple, l'amour et la haine, la joie et la tristesse. Donc il en est de même des passions de l'irascible.

2° Les passions diffèrent suivant leurs objets, comme les mouvements suivant leurs termes. Or, il n'existe de mouvements contraires, que parce qu'il y a des termes opposés, suivant l'explication donnée par le Philosophe, *Physic.*, V, 48. Donc également il n'existe de contrariété dans les passions, que parce qu'il y a des objets contraires. Mais l'objet de l'appétit n'est autre que le bien ou le mal. Donc, dans aucune puissance appétitive, il ne peut y avoir de contrariété entre les passions, que celle qui existe entre le bien et le mal.

(1) Dans la pensée de saint Thomas, la puissance irascible est donc un complément nécessaire de l'être humain, puisque cette puissance lui fournit les moyens de vaincre les obstacles

---

Ad tertium dicendum, quòd bonum in quantum est delectabile, movet concupiscibilem; sed si bonum habet quamdam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili : et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam, quæ in id tenderet, et ratio est eadem de malis; et hæc potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

ARTICULUS II.

Utrùm contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni *et* mali.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali*. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est (art. 1, ad 1). Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali*, sicut amor et odium, gaudium et *tristitia*. Ergo nec passiones irascibilis.

2. Præterea, passiones differunt secundum objecta, sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus, nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in V. *Phys.* (text. 48). Ergo neque in passionibus est contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem objectorum. Objectum autem appetitus est *bonum* vel *malum*. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali*.

(1) De his etiam infrà, qu. 40, art. 4, et qu. 45, art. 1, ad 2; et III, *Sent.*, dist. 26, art. 3; et. qu. 26, de verit., art. 4.

3° On remarque, dans toute passion de l'ame, attrait et répulsion (1), comme le dit Avicenne, *De natural.*, VI. Or, l'attrait ne peut venir que de la pensée du bien, tout comme la répulsion est causée par la vue du mal; car, suivant la parole d'Aristote, *Ethic.*, I, 1, « le bien est ce que tous les êtres désirent, et le mal est ce que tous fuient. » Donc la contrariété, dans les passions de l'ame, ne s'établit que par l'opposition qui règne entre le bien et le mal.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La crainte et l'audace sont des passions évidemment contraires; et cependant elles ne diffèrent pas entre elles comme le bien et le mal, puisque l'une et l'autre ont quelque mal pour objet. Donc toute contrariété entre les passions de l'irascible, ne repose pas sur celle qui règne entre le bien et le mal.

(CONCLUSION. — Dans les passions de l'irascible, il y a deux sortes de contrariété : celle des objets, et celle du rapprochement ou de l'éloignement par rapport au même terme; tandis que dans les passions du concupiscible, il n'existe de contrariété que celle des objets.)

La passion est un mouvement, comme nous l'avons dit d'après le Philosophe; d'où il suit que la contrariété des passions doit être entendue de la même manière que celle des mouvements ou des changements. Or, le Philosophe distingue, dans les mouvements ou des changements, deux sortes de contrariété : l'une se produit selon le rapprochement ou l'éloignement par rapport à un même terme; et cette contrariété est, à proprement parler, celle des changements, à savoir, de la génération d'abord, qui est un changement conduisant à l'être; puis de la corruption, changement qui éloigne de l'être. La seconde espèce de contrariété est celle qui provient

qui s'opposent, dans les conditions de la vie présente, à l'exercice de ses autres facultés et à la réalisation de son bonheur.

(1) L'auteur cité dit, rapprochement et éloignement, à l'exemple d'Aristote. Mais nous l'avons ainsi traduit, pour rendre sa pensée plus intelligible au premier abord. Plus bas, dans les citations d'Aristote lui-même, nous emploierons les expressions propres, devenues plus faciles à comprendre par le raisonnement de notre auteur.

3. Præterea, omnis passio animæ attenditur secundum accessum et recessum, ut Avicenna dicit in VI. *De naturalibus*. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali; quia sicut « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicitur in I. *Ethic.* (cap. 1), « ita malum est quod omnia fugiunt. » Ergo contrarietas in passionibus animæ non potest esse nisi secundum *bonum* et *malum*.

Sed contra, timor et audacia sunt contraria, ut patet in III. *Ethic.* Sed timor et audacia non differunt secundum *bonum* et *malum*; quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis, est secundum contrarietatem *boni* et *mali*.

(CONCLUSIO. — In passionibus irascibilis reperitur contrarietas, tam secundum objecta, quam secundum accessum et recessum ab eodem termino; in passionibus autem concupiscibilis secundum objecta tantum.)

Respondeo dicendum, quòd passio quidam motus est, ut dicitur in III. *Physic.* : unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus vel motibus, ut dicitur in VI. *Phys.* Una quidem *secundum accessum et recessum ab eodem termino*; quæ quidem contrarietas est propriè mutationum, id est generationis, quæ est mutatio ad *esse*, et corruptionis, quæ est mutatio ab *esse*. Alia autem *secundum con-*

des termes opposés, et celle-là est propre aux mouvements : ainsi l'action de blanchir, qui implique un mouvement du noir au blanc, est opposée à l'action de noircir, qui implique un mouvement contraire. Dans les passions de l'âme, il existe donc deux sortes de contrariété : la contrariété des objets, ou celle du bien et du mal ; et la contrariété de l'éloignement et du rapprochement par rapport à un même terme. Mais dans les passions du concupiscible se trouve uniquement le premier genre de contrariété, la contrariété provenant des objets ; tandis que ces deux genres de contrariété existent dans les passions de l'irascible. Voici la raison de cela : l'objet du concupiscible, comme nous l'avons dit plus haut, c'est le bien ou le mal sensibles considérés d'une manière absolue. Or, le bien, comme tel, ne peut pas être un terme dont on s'éloigne ; il est nécessairement le terme vers lequel on tend, puisqu'il n'est pas d'être qui repousse le bien considéré comme bien, et que tous, au contraire, le désirent. Pareillement, aucun être ne désire le mal considéré comme mal, tous, au contraire, le fuient : aussi le mal ne sauroit-il, comme tel, être un terme vers lequel on tend ; c'est toujours un terme dont on s'éloigne. Ainsi donc, toute passion de l'appétit concupiscible, dans ses rapports avec le bien, est une passion d'attrait, ainsi l'amour, le désir, la joie ; et toute passion, dans ses rapports avec le mal, est une répulsion, ainsi la haine, l'éloignement, l'horreur, la tristesse. D'où il suit que dans les passions du concupiscible ne peut pas exister la contrariété du rapprochement et de l'éloignement par rapport au même objet. Mais l'objet de l'irascible, c'est le bien ou le mal sensibles, considérés, non d'une manière absolue, mais sous le rapport de la difficulté qu'ils présentent, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Or, un bien ardu ou difficile présente un motif pour lequel on doit le rechercher, puisqu'il est bien, et c'est là le propre de l'espérance ; il présente également un motif de le fuir, en tant qu'il est ardu ou diffi-

---

trarietatem terminorum, quæ propriè est contrarietas motuum : sicut dealbatio, quæ est motus à nigro in album, opponitur denigrationi, quæ est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animæ duplex contrarietas invenitur : una quidem secundum contrarietatem objectorum, scilicet *boni* et *mali ;* alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quæ scilicet est secundum objecta ; in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cujus ratio est quia objectum concupiscibilis, ut supra dictum est (art. 9), est *bonum* vel *malum sensibile* absolute. Bonum autem in quantum bonum, non potest esse terminus ut *à quo,* sed solum ut *ad quem ;* quia nihil refugit bonum in quantum bonum, sed omnia appetunt ·militer nihil appetit malum in quantum hujusmodi, sed omnia fugiunt ipsum ; et propter hoc malum non habet rationem termini *ad quem*, sed solum termini *à quo.* Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est *ut in ipsum*, sicut amor, desiderium et gaudium. Omnis vero passio respectu mali, est *ut ab ipso*, sicut odium, fuga, seu abominatio et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem objecto. Sed objectum irascibilis est *sensibile bonum vel malum,* non quidem absolutè, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra dictum est (art. 1). Bonum autem arduum, sive difficile, habet rationem ut in ipsum tendatur, in quantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei ; et ut ab ipso recedatur, in quantum est arduum et difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum ar-

cile, et cela revient au désespoir. Pareillement, un mal ardu presente un motif de le fuir, en tant qu'il est mal, et cela regarde la crainte; il présente également un motif de le rechercher, comme on recherche une chose ardue (1) et par laquelle on échappe à l'esclavage du mal, et cela revient à l'audace. On trouve donc, dans les passions de l'irascible, la contrariété du bien et du mal, comme elle existe entre l'espérance et la crainte; et l'on y trouve aussi la contrariété de l'éloignement et du rapprochement par rapport au même terme, comme elle existe entre la crainte et l'audace.

De ce que nous avons dit résulte clairement la réponse aux objections.

ARTICLE III.

Y a-t-il quelque passion de l'ame qui n'ait pas son contraire?

Il paroît que toute passion de l'ame a son contraire. 1° Toute passion réside dans l'irascible ou le concupiscible, comme nous venons de le dire dans l'article précédent. Or, les passions de l'une et de l'autre de ces deux puissances ont leur genre de contrariété. Donc toute passion de l'ame a son contraire.

2° Toute passion de l'ame a pour objet le bien ou le mal, puisque la partie appétitive ne sauroit au fond avoir d'autre objet. Or, à la passion dont l'objet est le bien, doit nécessairement être opposée la passion dont l'objet est le mal. Donc toute passion a son contraire.

3° Toute passion peut être considérée, sous le rapport du rapprochement et de l'éloignement, dans le sens que nous venons de dire. Mais tout rapprochement doit avoir un éloignement pour contraire, et réciproquement. Donc toute passion de l'ame a son contraire.

(1) Ce trait ne sauroit passer inaperçu. Saint Thomas signale ici l'un des instincts les plus profonds et les plus glorieux de la nature humaine. Oui, cela est vrai : une difficulté à vaincre, une lutte à soutenir, une victoire à remporter, bien plus, une noble défaite est un puissant attrait pour le cœur de l'homme. Mais le coup d'œil du métaphysicien se joint à celui de

---

duum habet rationem ut vitetur in quantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris; habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subjectionem *mali*, et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem *boni* et *mali*, sicut inter spem et timorem; et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm sit aliqua passio animæ non habens contrarium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnis passio animæ habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animæ est in irascibili, vel in concupiscibili, sicut supra dictum est (art. 2). Sed utræque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

2. Præterea, omnis passio animæ habet *bonum* vel *malum* pro objecto, quæ sunt objecta universaliter appetitivæ partis. Sed passioni cujus objectum est *bonum*, opponitur passio cujus objectum est *malum*. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Præterea, omnis passio animæ est secundum accessum vel secundum recessum, ut dictum est (art. 2). Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et è converso. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

Mais la colère est une passion de l'ame; et cependant il n'y a pas de passion qui soit l'opposée de la colère, comme Aristote le démontre, *Ethic.*, IV. Donc toute passion n'a pas son contraire.

(CONCLUSION. — La colère, parmi toutes les passions de l'ame, est la seule qui n'ait pas de passion contraire, ni selon la contrariété des objets, ni selon la contrariété du rapprochement et de l'éloignement par rapport à un même terme.)

C'est une chose particulière à la colère, de ne pas avoir de passion opposée, ni selon la contrariété du rapprochement et de l'éloignement par rapport au même terme, ni selon la contrariété du bien et du mal. La colère, en effet, est causée par un mal qui est à la fois difficile et présent; ou bien l'appétit est accablé sous le poids de ce mal, et alors il n'éprouve pas d'autre passion que la tristesse, qui est une passion du concupiscible; ou bien il reste assez de force à l'appétit pour attaquer le mal qui le blesse, et cela revient à la colère. Il ne peut pas y avoir de mouvement pour la fuite, c'est-à-dire, un mouvement pour éviter le mal qui menace, puisqu'on suppose ce mal ou présent ou passé (1); et, de la sorte, aucune passion ne peut être opposée à la colère, selon la contrariété du rapprochement et de l'éloignement. Il n'en est aucune non plus selon la contrariété du bien et du mal; car au mal déjà présent est opposé le bien déjà acquis, et qui, par conséquent, n'offre plus aucune difficulté; et quand le bien est acquis, il ne reste plus aucune impression dans l'ame, si ce n'est le repos dans le bien qu'on possède, c'est-à-dire, la joie, qui est encore

l'observateur; selon son habitude, saint Thomas donne immédiatement la raison de la généreuse impulsion qu'il vient de signaler : en agissant de la sorte, souvent sans réflexion, par un mouvement spontané de sa nature, l'homme veut échapper à l'esclavage du mal, il aspire à la liberté véritable. Et si l'on considère que le mal est le faux, on se souvient aussitôt de cette belle parole de l'Ecriture : « La vérité vous délivrera! »

(1) Et le mal passé, quand il est l'objet de la colère, est encore présent à l'esprit; il existe au fond de l'ame, selon la magnifique expression du poète latin : « Manet alta mente repostum. » — « Œternum servans sub pectore vulnus. »

Sed contra : ita est quædam passio animæ. Sed nulla passio contraria ponitur iræ, ut patet in IV. *Ethic.* (1). Ergo non omnis passio habet contrarium.

(CONCLUSIO. — Sola ira inter omnes animæ passiones est, cui nulla est alia passio contraria; neque secundum contrarietatem objectorum, neque secundum accessum et recessum ab eodem termino.)

Respondeo dicendum, quòd singulare est in passione iræ, quod non potest habere contrarium neque *secundum accessum et recessum*, neque *secundum contrarietatem boni et mali*. Causatur enim ira ex malo difficili jam injacente; ad cujus præsentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiæ, quæ est passio concupiscibilis; aut habeat motum ad invadendum malum læsivum, quod pertinet ad iram. Motum autem ad fugiendum habere non potest; quia jam malum ponitur præsens vel præteritum; et sic motui iræ non contrariatur aliqua passio *secundum contrarietatem accessus et recessus*. Similiter etiam nec *secundum contrarietatem boni et mali*; quia malo jam injacenti opponitur bonum jam adeptum, quod jam non potest habere rationem ardui vel difficilis; nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio concu-

(1) Colligitur vel ex cap. 11, græco-lat., vel ex cap. 13 in antiquis, et apud S. Thomam ... ex cap. 5, sicut priùs indicabatur ad marginem, et mox pleniùs notabitur.

une passion du concupiscible. Donc le mouvement de la colère ne sauroit avoir dans l'ame aucun mouvement opposé (1) ; il n'a de contraire que la cessation du mouvement ; et c'est pour cela que le Philosophe dit, *Rhetor.*, III : « S'apaiser est le contraire de se mettre en colère, » ce qui n'établit pas une opposition de contrariété, mais uniquement de négation ou de privation.

De là résulte clairement la réponse aux objections.

ARTICLE IV.

Peut-il y avoir dans la même puissance des passions qui diffèrent d'espèce sans être le contraire l'une de l'autre?

Il paroît qu'il ne peut pas y avoir, dans la même puissance, des passions qui diffèrent d'espèce, sans être le contraire l'une de l'autre. 1° Les passions de l'ame diffèrent d'après leurs objets. Mais les objets des passions de l'ame sont le bien et le mal, dont la différence fait la contrariété des passions. Donc il ne sauroit y avoir, dans la même puissance, des passions qui diffèrent d'espèce, sans être le contraire l'une de l'autre.

2° La différence d'espèce est une différence selon la forme. Or, « toute différence selon la forme implique une certaine contrariété, » comme le dit Aristote, *Metaph.*, X, 22. Donc les passions de la même puissance, quand elles ne sont pas contraires entre elles, ne diffèrent pas d'espèce.

3° Comme toute passion de l'ame consiste dans un rapprochement ou un éloignement par rapport au bien ou au mal, il faut nécessairement

(1) C'est donc improprement que la douceur est appelée le contraire de la colère ; elle en est seulement la négation, tout comme elle est la négation ou compression de tout mouvement désordonné de l'ame. La douceur, du reste, n'est pas une passion ; et cela résulte encore de la doctrine de saint Thomas, puisque d'après lui, comme d'après Aristote, toute passion implique un mouvement, ou, pour mieux dire, est un mouvement de l'ame.

---

piscibilis. Unde motus iræ non potest habere aliquem motum animæ contrarium ; sed solummodo opponitur ei cessatio à motu, sicut Philosophus dicit in sua *Rhet.*, quod « mitescere opponitur ei quod est irasci, » quod non est oppositum contrariè, sed negativè vel privativè.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ ad invicem.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes et non contrariæ ad invicem. Passiones enim animæ differunt secundum objecta. Objecta autem passionum animæ sunt bonum et malum, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullæ passiones ejusdem potentiæ non habentes contrarietatem ad invicem, differunt specie.

2. Præterea, differentia speciei est differentia secundum formam (2). Sed « omnis differentia secundum formam est secundum aliquam contrarietatem, » ut dicitur in X. *Metaph.* Ergo passiones ejusdem potentiæ, quæ non sunt contrariæ, non differunt specie.

3. Præterea, cum omnis passio animæ consistat in accessu vel recessu ad *bonum* vel ad *malum*, necesse videtur quod omnis differentia

(1) De his etiam infrà, qu. 25, art. 3 et art. 4 ; et in lib. II. *Ethic.*, lect. 5.

(2) Hinc apud Græcos idem nomen *speciem* significat et *formam* (εἶδος), ut Philosophus ipse usurpat, cùm de forma loquitur, quia speciem constituit, quamvis et μορφὴν vocet *formam*.

que toute différence dans les passions de l'ame repose sur la différence du bien et du mal, ou sur la différence du rapprochement et de l'éloignement, ou même encore sur le degré plus ou moins considérable de ce rapprochement ou de cet éloignement. Or, les deux premières sortes de différence emportent contrariété dans les passions de l'ame, ainsi que nous venons de le dire; et la troisième ne sauroit faire une différence dans l'espèce, car autrement les passions de l'ame seroient d'une infinité d'espèces. Donc les passions d'une même puissance ne peuvent pas, si elles ne sont contraires entre elles, appartenir à des espèces différentes.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'amour et la joie diffèrent d'espèce, et ces deux passions résident également dans le concupiscible; elles ne sont pas néanmoins contraires entre elles; bien plus, l'une est la cause de l'autre. Donc il y a dans la même puissance des passions qui diffèrent d'espèce, sans être réciproquement contraires.

(Conclusion. — Il y a dans l'ame appétitive des passions qui diffèrent d'espèce et ne sont pas néanmoins contraires, ainsi l'amour et la joie.)

Les passions diffèrent entre elles comme les principes actifs qui sont les objets des passions de l'ame. Or, la différence des principes actifs peut être considérée sous un double rapport : en premier lieu, sous le rapport de l'espèce ou nature même de ces principes, comme le feu diffère de l'eau; en second lieu, sous le rapport de leurs diverses vertus actives. Mais la diversité de la vertu active ou motrice peut être considérée dans les passions de l'ame par une sorte d'analogie avec les agents naturels. En effet, tout agent ou moteur entraîne à soi ou repousse loin de soi l'être passif correspondant. Par l'attraction il opère trois choses : premièrement il donne à l'être passif une inclination ou aptitude qui l'entraîne vers lui; ainsi quand un corps léger et qui se tient en haut, communique sa légèreté au corps qu'il produit, légèreté qui donne à ce dernier corps une inclination ou aptitude semblable. Secondement, si le

---

passionum animæ sit vel *secundum differentiam boni et mali*, vel *secundum differentiam accessus et recessus*, vel *secundum majorem vel minorem accessum et recessum*. Sed primæ duæ differentiæ inducunt contrarietatem in passionibus animæ, ut dictum est; tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitæ species passionum animæ. Ergo non potest esse quod passiones ejusdem potentiæ animæ differant specie, et non sint contrariæ.

Sed contra, amor et gaudium differunt specie et sunt in concupiscibili, nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquæ passiones ejusdem potentiæ, quæ differunt specie, nec sunt contrariæ.

(Conclusio. — Sunt aliquæ in parte animæ appetitivæ passiones differentes specie, non tamen contrariæ, ut amor et gaudium.)

Respondeo dicendum, quod passiones differunt secundum activa, quæ sunt objecta passionum animæ. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter. Uno modo secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua. Alio modo, secundum diversam virtutem activam. Diversitas autem activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel à se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem dat ei inclinationem vel aptitudinem, ut in ipsum tendat; sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclina-

corps produit se trouve en dehors du lieu qui lui convient, il lui imprime le mouvement vers ce lieu. Troisièmement enfin, il lui donne la propriété de s'arrêter dans ce lieu quand une fois il y est parvenu; car la cause qui fait mouvoir un corps vers un lieu est également celle qui le fait s'y reposer. Tout cela doit être aussi entendu d'une cause répulsive. Or, dans les mouvements de la partie appétitive de l'ame, le bien est comme une force attractive, et le mal comme une force répulsive. Aussi le bien commence-t-il par produire dans la puissance appétitive une inclination, une certaine aptitude, une sorte de convenance naturelle avec le bien lui-même; et cela appartient à l'amour, dont la haine forme, pour ainsi dire, le pendant, du côté du mal. Puis, si le bien n'est pas encore possédé, il donne à la puissance qu'il meut l'impulsion vers ce bien, objet déjà de son amour; et c'est ici le propre du désir ou de la concupiscence, passion à laquelle répond, du côté du mal, la fuite ou l'aversion. Enfin quand le bien est acquis, il donne à la puissance appétitive un certain repos dans cette possession; et c'est ce qui a lieu par la délectation ou la joie, à laquelle répond, du côté du mal, la douleur ou la tristesse. Dans les passions de l'irascible, l'aptitude ou l'inclination, soit à poursuivre le bien, soit à fuir le mal, est supposée de la part du concupiscible, lequel se propose le bien considéré d'une manière absolue; à l'égard du bien qui n'est pas encore acquis, il y a dans l'irascible l'espérance ou le désespoir; à l'égard du mal qui n'est pas encore arrivé, la crainte ou l'audace; à l'égard du bien acquis, il n'existe dans l'irascible aucune passion, puisqu'il ne sauroit plus y avoir là l'idée d'une difficulté à vaincre; enfin, à l'égard du mal déjà présent ou passé, c'est la passion de la haine. Il résulte clairement de là que, dans la puissance concupiscible, il existe trois sortes de passions opposées deux à deux, l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse. Il en existe pareil-

---

tionem vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio, dat ei quiescere in loco, cum pervenerit; quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis. In motibus autem appetitivæ partis, *bonum* habet quasi virtutem attractivam, *malum* autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum; quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium, ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ; et ex opposito, ex parte mali est fuga vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitui quietationem quamdam in ipso bono adepto; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia. In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum, vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolutè respicit bonum vel malum; et respectu boni nondum adepti est spes et desperatio; respectu autem mali nondum injacentis est timor et audacia; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui, ut suprà dictum est (art. 3). Sed ex malo jam injacenti sequitur passio iræ. Sic igitur patet, quod in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres, scilicet spes et desperatio, timor et auda-

lement trois dans la puissance irascible, l'espérance et le désespoir, la crainte et l'audace, puis enfin la colère qui va seule, n'ayant pas de contraire (1). Il y a donc en tout onze passions qui diffèrent d'espèce, six dans le concupiscible et cinq dans l'irascible; à celles-là reviennent toutes les passions de l'ame.

De ce que nous venons de dire résulte clairement la réponse aux objections.

QUESTION XXIV.

Du bien et du mal considérés dans les passions.

Nous avons ensuite à étudier le bien et le mal dans les passions de l'ame. Sur cela quatre questions se présentent : 1° Le bien et le mal moral peuvent-ils se trouver dans les passions de l'ame? 2° Toute passion de l'ame est-elle moralement mauvaise? 3° Toute passion a-t-elle pour effet d'augmenter ou de diminuer la bonté ou la malice de l'acte? 4° Y a-t-il quelque passion qui soit bonne ou mauvaise de sa nature?

ARTICLE I.

Le bien et le mal moral peuvent-ils se trouver dans les passions de l'ame?

Il paroît qu'aucune passion de l'ame n'est moralement bonne ni mauvaise. 1° Le bien et le mal moral appartiennent proprement à l'homme :

(1) Ce n'est donc pas seulement par voie d'opposition ou de contrariété que les passions se distinguent entre elles ; c'est aussi par leurs différents rapports avec le mouvement qu'elles impliquent. On voit combien cette idée de mouvement, placée en tête de ce Traité des passions, a été fécondée par le génie de saint Thomas. La classification qu'il établit, en partant

---

cia, ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animæ passiones continentur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XXIV.

De bono et malo in animæ passionibus, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm bonum et malum morâle possit in passionibus animæ inveniri. 2° Utrùm omnis passio animæ sit mala moraliter. 3° Utrùm omnis passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus. 4° Utrùm aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

ARTICULUS I.

Utrùm bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod nulla passio animæ sit bona vel mala morali-

(1) De his etiam infrà, qu. 59, art. 1, tum in corp., tum ad 2; et 2, 2, qu. 35, art. 1, ad 1; et II, *Sent.*, dist. 36, art. 2; et qu. 10, de malo, art. 1, ad 1; et qu. 12, art. 2, ad 1, in corp.

« Les mœurs humaines, c'est le mot consacré et rigoureusement vrai, » selon la remarque de saint Ambroise. Or, les passions ne sont pas le propre de l'homme, puisqu'elles appartiennent en même temps aux autres animaux. Donc aucune passion de l'ame n'est moralement bonne ni mauvaise.

2° « Le bien et le mal de l'homme consistent à se tenir dans la raison ou à se jeter en dehors, » comme le dit saint Denis, *De divin. Nom.*, IV. Or, les passions de l'ame ne sont pas dans la raison, mais bien dans l'appétit sensitif, d'après ce que nous venons de dire. Donc elles n'ont aucun rapport avec le bien ou le mal de l'homme, c'est-à-dire, avec le bien ou le mal moral.

3° Le Philosophe dit, *Ethic.*, II, 4 : « Ce n'est pas à cause de nos passions que nous méritons la louange ou le blâme. » Or la louange ou le blâme nous sont dus à cause du bien et du mal moral. Donc les passions ne sont moralement ni bonnes ni mauvaises.

Mais saint Augustin dit, au contraire, en parlant des passions, *De Civit. Dei*, XIV, 7 : « Elles sont mauvaises si notre amour est mauvais, et bonnes s'il est bon (1). »

(CONCLUSION. — En tant qu'elles sont soumises à la raison et à la vo-

de ce principe, revêt ainsi le caractère et présente la connexité d'une déduction rigoureuse. Cette analogie elle-même entre les mouvements de l'ame, nommés passions, et le mouvement physique, n'a rien d'arbitraire ni de forcé. Elle a été préparée par une observation profonde sur la nature de l'être humain : l'auteur avoit déjà dit que la passion est accompagnée d'une modification dans les organes corporels, modification qui correspond admirablement à l'état de l'ame. Cette observation n'a pas échappé au génie de Bossuet, dans son magnifique traité *de la connoissance de Dieu et de soi-même*. Ce n'est pas, du reste, le seul trait qui atteste, dans ce traité, une étude approfondie des œuvres de saint Thomas d'Aquin.

(1) Ce passage de saint Augustin se trouve, quant à la pensée du moins, dans le septième chapitre du livre indiqué. Voici comment ce grand docteur y parle des principales passions, tout en développant cette première pensée : « une volonté droite, c'est l'amour pur, et une volonté perverse, c'est l'amour impur. Or, l'amour qui désire ardemment la possession de l'objet aimé, prend le nom de cupidité; lorsqu'il possède cet objet et qu'il en jouit, il prend le nom de joie; quand il se détourne de ce qui lui est contraire, c'est la crainte; quand il ressent le malheur qu'il craignoit, c'est la tristesse. D'où il résulte évidemment que toutes ces passions sont mauvaises, si l'amour dont elles émanent est mauvais, et bonnes s'il est bon. » A la suite de cela, saint Augustin cite plusieurs passages de l'Ecriture, où les diverses passions nous sont montrées comme pouvant s'appliquer au bien. Il ne sauroit y avoir de doute par rapport au mal, comme il est aisé de le voir par le seul énoncé de la thèse suivante.

ter. Bonum enim et malum morale est proprium hominis; « mores enim proprie dicuntur humani, » ut Ambrosius dicit super *Lucam* (in pro primo). Sed passiones non sunt propriè hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animæ est bona, vel mala moraliter.

2. Præterea, « bonum vel malum hominis est secundum rationem esse, vel præter rationem esse, » ut Dionysius dicit cap. IV. *De div. Nom.* Sed passiones animæ non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut suprà dictum est. Ergo non pertinent ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale

3. Præterea, Philosophus dicit in II. *Ethic.*, quod « passionibus neque laudamur neque vituperamur. » Sed secundum bona et mala moralia laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonæ vel malæ moraliter.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in XIV. *De Civ. Dei*, de passionibus animæ loquens : « Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus. »

(CONCLUSIO. — Passiones animæ prout sub-

lonté, les passions peuvent être appelées moralement bonnes ou mauvaises, mais non en tant qu'elles sont un simple mouvement de l'appétit irraisonnable.)

Les passions de l'ame peuvent être considérées sous un double aspect : en elles-mêmes d'abord; puis, en tant qu'elles sont soumises à l'empire de la raison et de la volonté. Si nous les considérons en elles-mêmes, c'est-à-dire, en tant qu'elles sont un simple mouvement de l'appétit irraisonnable, nous ne saurions y trouver ni le bien ni le mal moral, puisqu'ils dépendent de la raison, comme nous l'avons dit plus haut. Mais si nous les considérons en tant qu'elles sont soumises à l'empire de la raison et de la volonté, nous y verrons le bien et le mal moral. Car l'appétit sensitif est plus rapproché de la raison et de la volonté, que ne le sont les membres de notre corps; et cependant les mouvements et les actes que nous accomplissons par eux sont moralement bons ou mauvais, en tant qu'ils sont volontaires. Donc, à plus forte raison, les passions, en tant qu'elles dépendent de la volonté, peuvent-elles être regardées comme moralement bonnes ou mauvaises; et les passions peuvent être considérées comme volontaires, soit parce qu'elles sont excitées par la volonté, soit parce qu'elles ne sont pas réprimées par elle.

Je réponds aux arguments : 1° Certaines passions considérées en elles-mêmes sont, il est vrai, communes aux hommes et aux *animaux*; mais en tant qu'elles obéissent à la raison, elles sont le propre de l'homme.

2° Les forces inférieures qui résident dans la partie appétitive de l'ame, peuvent elles-mêmes être appelées rationnelles, à cause de l'influence éloignée que la raison exerce sur elles, suivant la remarque du Philosophe, *Ethic.*, I.

3° Dans la pensée d'Aristote, nous ne méritons ni louange ni blâme à cause de nos passions, prises dans un sens absolu; mais il n'entend pas

---

jacent imperio rationis et voluntatis, bonæ vel malæ moraliter dici possunt, non autem ut motus quidam sunt irrationalis appetitus.)

Respondeo dicendum, quòd passiones animæ dupliciter possunt considerari : uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet à ratione, ut suprà dictum est. Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora, quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter secundum [quod] sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsæ passiones secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter. Dicuntur autem voluntariæ, vel ex eo quod à voluntate imperantur, vel ex eo quod à voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum, quod istæ passiones secundum se consideratæ sunt communes hominibus et animalibus aliis; sed secundum quod à ratione imperantur, sunt propriæ hominibus.

Ad secundum dicendum, quòd etiam inferiores vires appetitivæ dicuntur *rationales*, secundum quod participant aliqualiter rationem, ut dicitur in I. *Ethic.* (sub finem).

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus dicit, quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolutè consideratas; sed non removet quin possint fieri laudabiles vel

dire que ces passions ne puissent devenir louables ou blâmables, en tant qu'elles sont soumises à la raison. Et voici ce qu'il ajoute : « On ne loue pas, on ne blâme pas un homme précisément parce qu'il a peur ou qu'il se met en colère; il ne mérite la louange ou le blâme que sous un rapport, à savoir, s'il agit d'une manière conforme ou contraire à la raison. »

ARTICLE II.

Toute passion de l'ame est-elle moralement mauvaise?

Il paroît que toutes les passions de l'ame sont moralement mauvaises. 1° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, IX, 9 : « Quelques-uns appellent les passions des maladies ou des perturbations de l'ame. » Or, toute maladie ou perturbation de l'ame est une chose moralement mauvaise. Donc toute passion l'est également.

2° Saint Jean Damascène dit, *De fid. orthod.*, II, 22 : « Sans doute, l'opération est un mouvement qui rentre dans la nature; mais la passion est placée en dehors. » Or ce qui, dans les mouvements de l'ame, est en dehors de la nature, porte le caractère du péché ou du mal moral; ce qui fait que le même saint dit plus loin : « Le diable est surtout perverti en ce qu'il est sorti de la nature pour se jeter en dehors de la nature. » Donc ces sortes de passions sont moralement mauvaises.

3° Ce qui induit au péché est mauvais de sa nature. Or, ces sortes de passions induisent au péché : d'où vient que l'Apôtre les nomme, *Rom.*, VII, « les passions des péchés. » Donc il semble qu'elles soient moralement mauvaises.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De Civit. Dei*, XIV, 9 : « L'amour pur rend pures et droites toutes les affections : par lui la

---

vituperabiles secundum quod à ratione ordinantur. Unde subdit : « Non laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter, *id est*, secundum rationem, *vel* præter rationem. »

ARTICULUS II.

Utrùm omnis passio animæ sit mala moraliter.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod omnes passiones animæ sunt malæ moraliter. Dicit enim Augustinus IX. *De Civ. Dei* (cap. 9), quod « passiones animæ quidam vocant morbos vel perturbationes animæ. » Sed omnis morbus vel perturbatio animæ est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animæ moraliter mala est.

2. Præterea, Damascenus dicit, quod « operatio quidem quæ secundum naturam, motus est; passio vero, quæ præter naturam. » Sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati et mali moralis : unde ipse alibi dicit, quod « diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam. » Ergo hujusmodi passiones sunt malæ moraliter.

3. Præterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed hujusmodi passiones inducunt ad peccatum : unde *Rom.*, VII, dicuntur « passiones peccatorum. » Ergo videtur quod sint malæ moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit in XIV. *De Civ. Dei* (cap. 9), quod « rectus amor omnes istas affectiones rectas habet :

(1) De his etiam infrà, qu. 59, art. 2 et 3; et 2, 2, qu. 123, art. 10; et qu. 12, de malo, art. 1; et super I. *Ethic.*, lect. 16; et in lib. II. lect. 3; et in VII. *Physic.*, lect. 6.

crainte s'applique au danger du mal, le désir à la persévérance, la douleur aux péchés commis, la joie aux bonnes œuvres (1). »

(CONCLUSION. — Toutes les passions de l'ame ne peuvent pas être regardées comme moralement mauvaises, mais celles-là seules qui sont étrangères ou opposées à la raison.)

Sur cette question les stoïciens et les péripatéticiens avoient un sentiment contraire : les stoïciens prétendoient que toutes les passions sont mauvaises, et les péripatéticiens, que les passions bien réglées sont bonnes. Quoique la divergence de ces opinions soit fort grande, à considérer uniquement la valeur des mots, on verra qu'elle est bien moindre, et même nulle, si l'on remonte aux intentions des uns et des autres. Les stoïciens, en effet, ne distinguoient pas entre le sens et l'intellect, ni par conséquent entre l'appétit intellectif et l'appétit sensitif : ce qui fait qu'ils n'admettoient aucune distinction entre les passions de l'ame et les mouvements de la volonté, en tant que les passions de l'ame sont dans l'appétit sensitif, et les simples mouvements de la volonté dans l'appétit intellectif : ils appeloient volonté tout mouvement rationnel de la partie appétitive, et ils appeloient passion tout mouvement de l'ame qui dépasse les limites de la raison. C'est d'après un tel sentiment, que Cicéron, *Tuscul.*, V,

(1) Il est à la fois intéressant et utile de voir comment saint Augustin explique encore ici la pensée sur laquelle s'appuie le docteur angélique. Ce Père, repondant aux stoïciens qui ne vouloient pas, comme on le sait, que le sage éprouvât une passion quelconque, s'exprime ainsi : « A nos yeux, d'après les enseignements de l'Ecriture et ceux de la tradition, les citoyens de la sainte cité de Dieu, durant le cours de leur pèlerinage ici-bas, et quoiqu'ils vivent d'une vie pure et divine, éprouvent néanmoins les impressions de la crainte, du désir, de la douleur et de la joie. Mais comme leur amour est pur, toutes ces affections le sont également : ils craignent la peine éternelle; ils désirent la vie éternellement heureuse, ils gémissent sur les choses de la vie présente, parce qu'ils attendent, à l'exemple de l'Apôtre, la pleine adoption des enfants de Dieu, et la rédemption même de leurs corps; ils se réjouissent dans l'espérance, car ils savent qu'un jour se réalisera cette parole, la mort a été absorbée dans la victoire.

» Ils redoutent encore le péché, sachant qu'il est écrit : Comme l'iniquité deviendra de plus en plus abondante, la charité de plusieurs se refroidira. Ils désirent encore de persévérer, ayant entendu cette parole : Celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé. Ils gémissent sur leurs péchés, parce qu'ils ont entendu cette autre parole : Si nous disons que nous n'avons pas de péchés, nous nous séduisons nous-mêmes. Ils se réjouissent dans les bonnes œuvres, conformément à cette parole : Dieu aime celui qui donne avec joie. »

---

metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis. »

(CONCLUSIO. — Non omnes animæ passiones malæ moraliter dicendæ sunt, sed quæ contra et præter rationis judicium sunt.)

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversa fuit sententia stoicorum et peripateticorum. Nam stoici dixerunt omnes passiones esse malas; peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quæ quidem differentia licet magna videatur, secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum : unde nec discernebant passiones animæ à motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animæ sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem; passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in lib. V. *De Tuscul. quæst.*, omnes passiones vocat animæ morbos; ex quo argu-

appelle toutes les passions des maladies de l'ame ; et de ce principe il tire cette conséquence : « Ceux qui sont ainsi malades n'ont pas un esprit sain ; et ceux qui ne sont pas sains d'esprit, sont des insensés. » C'est aussi là le nom qu'on leur donne. Mais les péripatéticiens appellent passions tous les mouvements de la partie appétitive : aussi regardent-ils les passions comme bonnes quand elles sont réglées par la raison, et comme mauvaises quand elles échappent à son empire. On voit immédiatement par là combien Cicéron est peu fondé quand il s'élève contre le sentiment des péripatéticiens touchant la nature des passions, sentiment qu'il réfute en ces termes : « Tout mal, même médiocre, doit être évité ; car, de même qu'un corps n'ayant qu'une maladie légère ou médiocre, n'est pas sain, de même une ame n'est pas saine, quoiqu'elle n'ait que des maladies ou des passions médiocres. » Les passions ne peuvent être appelées maladies ou perturbations de l'ame, que lorsqu'elles ne sont pas soumises à l'empire de la raison.

De là résulte la réponse au premier argument.

2° Toute passion de l'ame a pour effet d'ajouter ou d'ôter quelque chose au mouvement naturel du cœur, en tant que ce mouvement est précipité ou ralenti, suivant que le cœur est resserré ou dilaté ; et c'est ainsi qu'il ressent la passion : il n'est donc pas dans la nature de la passion d'être toujours en dehors de l'ordre naturel que la raison lui trace.

3° Si les passions de l'ame sont en dehors de l'ordre de la raison, elles inclinent au péché ; si elles sont, au contraire, réglées par la raison, elles appartiennent à la vertu.

---

mentatur, quod « qui morbosi sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt ; » unde insipientes *insanos* dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi *passiones* vocant : unde eas bonas æstimant cum sunt à ratione moderatæ, malas autem cum sunt præter moderationem rationis. Ex quo primum patet quod Tullius, in eodem libro, peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat dicens, quòd « omne malum, etiam mediocre, vitandum est ; nam sicut corpus etiam mediocriter ægrum, sanum non est, sic ista mediocritas morborum vel passionum animæ sana non est. » Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd in omni passione animæ additur aliquid vel diminuitur à naturali motu cordis, in quantum cor intentius vel remissius movetur, secundùm systolen aut diastolen (1) ; et secundum hoc habet passionis rationem ; vel tamen non oportet quòd passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum, quòd passiones animæ in quantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum ; in quantum autem sunt ordinatæ à ratione, pertinent ad virtutem.

(1) Hoc est contractionem sive *constrictionem*, juxta græcum συςολὴ, et *dilatationem*, juxta græcum etiam διαςολὴ, quando nempe cor constringitur vel contrahitur per tristitiam, per lætitiam autem dilatatur.

ARTICLE III.

La passion augmente-t-elle ou diminue-t-elle la bonté ou la malice de l'acte?

Il paroît qu'une passion quelconque diminue toujours la bonté de l'acte moral. 1° Tout ce qui fait obstable au jugement de la raison, jugement duquel dépend la bonté de l'acte moral, diminue par là même la bonté de cet acte. Or, toute passion obscurcit le jugement de la raison; ce qui fait dire à Salluste dans un discours sur Catilina: « Tous les hommes qui délibèrent sur des choses importantes et douteuses, doivent être exempts de haine, de colère, d'amitié et de compassion. » Donc toute passion diminue la bonté de l'acte moral.

2° Plus l'homme est semblable à Dieu dans ses actes, plus ses actes sont bons: voilà pourquoi l'Apôtre dit, *Ephes.*, V, 1: « Soyez les imitateurs de Dieu, comme étant ses enfants bien-aimés. » Or, Dieu et les saints anges punissent les coupables sans colère, et secourent les malheureux sans participer à leurs peines, comme nous l'avons dit plus haut, d'après saint Augustin. Donc il est mieux d'accomplir ces choses sans aucune passion de l'ame, que de les accomplir en ressentant quelque passion.

3° Le mal moral doit être apprécié par rapport à la raison, tout comme le bien moral. Or, le mal moral est diminué par la passion; car celui qui agit par passion pèche moins que celui qui agit par calcul. Donc également celui qui fait le bien avec passion fait un bien moindre que celui qui le fait sans passion.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De Civit. Dei*, XIV, 9: « La passion de miséricorde ou compassion obéit à la raison, quand la miséricorde est exercée de manière à ne pas blesser la justice, soit qu'elle vienne au secours de l'indigent, soit qu'elle pardonne au repentir. » Mais ce qui

---

ARTICULUS III.

Utrùm passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd passio quæcumque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit judicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit judicium rationis; dicit enim Salustius in *Catilinario*: « Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira et amicitia atque misericordia vacuos esse decet. » Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Præterea, actus hominis, quanto est Deo similior, tanto est melior: unde dicit Apostolus *Ephes.*, V: « Estote imitatores Dei sicut filii charissimi. » Sed « Deus et sancti angeli puniunt sine ira, sine miseriæ compassione subveniunt, » ut Augustinus dicit in IX. *De Civ. Dei* (cap. 5). Ergò est melius hujusmodi opera agere sine passione animæ, quam cum passione.

3. Præterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem; minus enim peccat qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur cum passione, quam qui operatur sine passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit IX. *De Civ. Dei* (ut suprà), quod « passio misericordiæ rationi deservit, quando ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœni-

(1) De his etiam infrà, qu. 26, de verit., art. 7; et qu. 3, de malo, art. 11.

obéit à la raison ne sauroit diminuer le bien moral. Donc la passion de l'ame ne le diminue pas.

(CONCLUSION. — Les passions de l'ame augmentent ou diminuent la bonté ou la malice des actes humains, suivant qu'elles sont plus ou moins soumises à l'empire de la raison et de la volonté.)

Les stoïciens posant en principe que toute passion de l'ame est mauvaise (1), devoient nécessairement admettre aussi que toute passion diminue la bonté de l'acte, puisque un bien quelconque est ou détruit ou amoindri par le mélange d'un mal. Et cela seroit vrai si nous appelions passions de l'ame les seuls mouvements désordonnés de l'appétit sensitif, en tant que ces mouvements sont des perturbations ou des maladies. Mais si nous appelons passions indistinctement tous les mouvements de l'appétit sensitif, la perfection de l'être humain résultera de ce que les passions elles-mêmes seront soumises à la raison. Le bien de l'homme, en effet, reposant sur la raison comme sur son fondement, ce bien sera d'autant plus parfait qu'il pourra se communiquer davantage à tout ce qui appartient à l'homme. Ainsi nul ne doute qu'il ne soit de la perfection morale de ce dernier, que la raison impose sa loi aux actions même extérieures et accomplies par le corps. Par conséquent, comme l'appétit sensitif peut obéir à la raison, ainsi que nous l'avons dit plus haut, question 17, article 2, il est de la perfection morale de l'homme, que ses passions elles-mêmes soient réglées et modérées par la raison. Comme

(1) C'est l'erreur qui a été réfutée, comme on l'a vu, dans l'article précédent; mais cette erreur n'appartient pas exclusivement à l'ancienne école de philosophie nommée par saint Thomas : elle a été renouvelée par certaines hérésies, et l'on peut même en retrouver des traces dans les traditions d'un mysticisme exagéré. Les passions ne sont donc pas nécessairement mauvaises. On peut même dire que toutes sont susceptibles d'être bonnes, dans un sens qui sera déterminé tout à l'heure par saint Thomas lui-même. De ce que les passions peuvent être bonnes ou mauvaises, il ne s'ensuit pas, toutefois, qu'elles ajoutent ou retranchent toujours quelque chose à la bonté ou à la malice des actes humains. Ce seroit là un principe trop commode, en vérité, pour les passions mauvaises. Aussi notre saint auteur ne pouvoit-il manquer de le réfuter, en précisant, comme il le fait dans cette thèse, ce qu'il avoit déjà dit du bien et du mal qui se trouvent dans les passions.

---

tenti. » Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animæ non diminuit bonum moris.

(CONCLUSIO. — Diminuunt et addunt passiones animæ actui humano bonitatem vel malitiam, prout subduntur imperio rationis et voluntatis.)

Respondeo dicendum, quòd stoici, sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actus bonitatem; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel sit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus *passiones animæ* solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu ægritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice; tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat, quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut suprà dictum est (qu. 17, art. 2) ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet, quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum et faciat exteriori actu : ita etiam

il est plus parfait que l'homme veuille le bien et l'accomplisse par ses actes extérieurs, il est également plus parfait, au point de vue du bien moral, que l'homme soit mû vers le bien, non-seulement quant à sa volonté, mais encore quant à son appétit sensitif, conformément à cette parole du roi-prophète, *Psalm*, LXXXIII, 3 : « Mon cœur et ma chair ont tressailli dans le Dieu vivant. » Ici le cœur doit être pris pour l'appétit intellectif, et la chair pour l'appétit sensitif.

Je réponds aux arguments : 1° Les passions de l'ame peuvent avoir deux rapports différents avec le jugement de la raison : elles peuvent d'abord précéder ce jugement ; et comme alors elles l'obscurcissent, elles diminuent la bonté de l'acte, puisque le jugement de la raison est la source de cette bonté morale ; car il est plus louable, par exemple, de pratiquer une œuvre de charité par l'impulsion de la raison, que par le seul mouvement de la pitié. En second lieu, les passions peuvent résulter du jugement de la raison ; et cela de deux manières : par manière de surabondance d'abord, dans ce sens que la partie supérieure de l'ame étant fortement inclinée vers une chose, il en suit un mouvement analogue dans la partie inférieure ; et la passion qui se produit alors dans l'*appétit* sensitif, marque la force de la volonté et manifeste par là-même la bonté de l'acte moral ; puis, par manière de choix ou d'élection, quand un homme, par exemple, choisit avec réflexion de subir l'effet d'une passion quelconque, pour accomplir une œuvre avec plus d'ardeur, étant secondé par l'appétit sensitif ; et dans ce sens la passion de l'ame ajoute à la bonté de l'action.

2° Dieu et les anges n'ont ni appétit sensitif, ni corps d'aucune sorte ; le bien ne peut donc pas consister en eux à diriger les passions et les actes corporels, comme cela a lieu dans l'homme.

3° La passion qui tend au mal, quand elle précède le jugement de la raison, diminue le péché ; mais quand elle suit ce jugement de l'une des

---

ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur, non solum secundum voluntatem, sed etiam secundùm appetitum sensitivum, secundum illud quod in *Psalm*. LXXXIII, dicitur : « Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum ; » ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quòd passiones animæ dupliciter se possunt habere ad judicium rationis. Uno modo antecedenter ; et sic, cum obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem ; laudabilius enim est quod ex judicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex sola passione misericordiæ. Alio modo se habent consequenter ; et hoc dupliciter : uno modo per modum redundantiæ ; quia scilicet cum superior pars animæ intensè movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior : et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis, et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo, ex judicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur cooperante appetitu sensitivo : et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum, quòd in Deo et angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea ; et ideo bonum in eis non attenditur secundùm ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quòd passio tendens in malum præcedens judicium rationis, diminuit peccatum ; sed consequens aliquo prædic-

manières indiquées plus haut, elle augmente le péché ou manifeste sa grandeur.

ARTICLE IV.

Y a-t-il des passions bonnes ou mauvaises par leur espèce?

Il paroît qu'aucune passion de l'ame n'est bonne ou mauvaise par son espèce. 1° Le bien et le mal moral doivent être appréciés par rapport à la raison. Or, les passions résident dans l'appétit sensitif, et ce n'est de la sorte que par accident qu'elles ont un rapport avec la raison. Par conséquent, ce qui n'est qu'accidentel n'appartenant pas à la nature ou espèce d'une chose, il semble qu'aucune passion ne puisse par son espèce être bonne ou mauvaise.

2° Les actes et les passions sont spécifiés par leur objet. Si donc une passion étoit dans son espèce bonne ou mauvaise, il faudroit que les passions dont l'objet est le bien, comme l'amour, le désir et la joie, fussent bonnes par leur espèce ou par leur nature; et que les passions dont l'objet est le mal, comme la haine, la crainte et la tristesse, fussent mauvaises de la même manière. Or, cela est évidemment faux. Donc aucune passion n'est bonne ou mauvaise par son espèce.

3° Il n'est aucune espèce de passions se trouvant dans l'homme, qui n'existe dans les autres animaux. Or, le bien moral se trouve dans l'homme seul. Donc aucune passion de l'ame n'est bonne ou mauvaise par son espèce.

Mais, au contraire, saint Augustin dit formellement dans le passage cité plus haut : « La compassion appartient à la vertu. » Le Philosophe

---

torum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum ejus.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quod nulla passio animæ secundùm speciem suam sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale attenditur secundùm rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo, et ita id quod est *secundum rationem* accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens, pertineat ad speciem rei, videtur quod nulla passio secundùm suam speciem sit bona vel mala.

2. Præterea, actus et passiones habent speciem ex objecto (2). Si ergo aliqua passio secundùm aliquam suam speciem esset bona vel mala, oporteret quod passiones quarum objectum est *bonum*, bonæ essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum objectum est *malum*, essent malæ secundùm suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

3. Præterea, nulla species passionum est, quæ non inveniatur in aliis animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animæ bona est vel mala ex sua specie.

Sed contra est, quod Augustinus dicit IX. *De Civ. Dei*, quod « misericordia pertinet ad virtutem. » Philosophus etiam dicit in II. *Ethic.*

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 158, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1, ad 4, iterum dist. 50, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 3, ad 3; et qu. 10, de malo, art. 1.

(2) Aliter tamen *actus*, aliter *passiones*. Nam actus quidem immediatè specificantur ab objectis, quia in ea tendunt immediatè per seipsos, vel sunt id quo passiones tendunt in objecta. Sed *passiones* mediatè dumtaxat ac remotè specificantur ab iisdem, quia in illa tendunt ac feruntur per actus, etc.

dit aussi, *Ethic.*, II : « La pudeur est une passion louable. » Donc il est des passions qui sont bonnes ou mauvaises par leur espèce.

(Conclusion. — Le bien et le mal n'appartiennent pas à l'espèce de l'acte et de la passion, si l'on prend l'acte et la passion absolument et dans leur nature, mais seulement en tant qu'ils revêtent un caractère de moralité, c'est-à-dire en tant qu'on y trouve quelque chose de volontaire et de rationnel.)

Ce que nous avons dit des actes doit se dire également des passions; leur espèce peut être considérée sous un double rappopt : d'abord, en tant que cette espèce rentre dans leur nature même, et dans ce sens le bien et le mal moral n'appartiennent pas à l'espèce de l'acte ou de la passion (1); puis, en tant qu'ils revêtent un caractère de moralité, c'est-à-dire en tant qu'on y trouve quelque chose de volontaire et de rationnel; et dans ce sens, le bien et le mal moral appartiennent à l'espèce même de la passion, puisque son objet ainsi compris est une chose qui de soi est conforme ou contraire à la raison. Cela est évident quand il s'agit de la pudeur, par exemple, qui est la crainte de ce qui est honteux, ou bien quand il s'agit de l'envie, qui est une tristesse causée par le bien d'autrui; par où l'on voit également que le bien et le mal rentrent dans l'espèce de l'acte extérieur.

Je réponds aux arguments : 1° Les passions sont ici comprises dans leur nature et d'une manière absolue, c'est-à-dire, dans l'appétit sensitif con-

(1) Dans ce sens, on peut même dire, comme nous venons de l'insinuer, que toutes les passions sont radicalement bonnes, c'est-à-dire, susceptibles d'être dirigées vers le bien. C'est ce que saint Augustin a plusieurs fois exprimé de la manière la plus formelle. « Nous avons appris, dit-il, à la suite du passage cité par saint Thomas, nous avons appris, à l'école de Jésus-Christ, à soumettre notre ame à Dieu, et les passions à notre ame; et, de la sorte, les passions peuvent servir à la justice. Parmi les chrétiens, on ne demande pas précisément si un homme vertueux se met en colère, mais on se préoccupe surtout de savoir pourquoi; s'il est triste, mais d'où lui vient cette tristesse; s'il est en proie à la crainte, mais bien quel est l'objet de ce sentiment. »

(sub finem), quod « verecundia est passio laudabilis. » Ergo aliquæ passiones sunt bonæ vel malæ secundum suam speciem.

(Conclusio. — Bonum et malum non pertinent ad speciem actus et passionis secundum suam naturam, sed secundum quod ad genus moris pertinent, prout scilicet aliquid de voluntario et rationis judicio participant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut de actibus (1) dictum est, ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest. Uno modo secundum quod est in *genere naturæ*, et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis. Alio modo, secundum quod pertinent ad *genus moris*, prout scilicet participant aliquid de voluntario et judicio rationis; et hoc modo *bonum* et *malum* morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut objectum passionis aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum à ratione : sicut patet de verecundia, quæ est *timor turpis*, et de invidia, quæ est *tristitia de bono alterius*; sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de passionibus secundum quod pertinent ad speciem naturæ, prout scilicet appe-

(1) Tum qu. 18, art. 6, ubi de bonitate quam ex fine accipit, ut et art. 7, ubi de comparatione bonitatis ex fine ad bonitatem ex objecto; tum qu. 20, art. 3, ubi de bonitate actûs interioris ad actum exteriorem comparatâ; sed art. 6, expressiùs, ubi quæritur an bonitas et malitia in eodem exteriori actu stare possint.

sidéré en lui-même; mais si l'on regarde l'appétit sensitif comme obéissant à la raison (1), ce n'est plus par accident, mais de soi que le bien et le mal appartiennent aux passions.

2° Les passions qui tendent au bien sont bonnes si ce bien est réel, et la même chose doit être dite de celles qui fuient le mal; les passions, au contraire, qui s'éloignent du bien et qui poursuivent le mal sont mauvaises.

3° L'appétit sensitif dans les bêtes n'obéit pas évidemment à la raison; et cependant, en tant que cet appétit est dirigé par cet instinct que nous avons ailleurs nommé appréciation naturelle, et qui est soumis à la raison supérieure et divine, il faut reconnoître dans les bêtes une sorte d'image du bien moral, en ce qui regarde les passions de l'ame.

QUESTION XXV.

De l'ordre que les passions ont entre elles.

Nous avons maintenant à considérer l'ordre respectif des passions. Sur cela quatre questions se présentent : 1° Quel est l'ordre des passions de l'irascible par rapport aux passions du concupiscible? 2° Quel est l'ordre que les passions du concupiscible ont entre elles? 3° Quel est celui des passions de l'irascible? 4° Quelles sont les quatre passions principales?

(1) La notion que l'auteur nous a donnée de la moralité, quand il s'agissoit des actes humains, s'applique donc aux passions : les passions sont moralement bonnes, quand elles obéissent à l'empire de la raison; elles sont mauvaises, quand elles s'en écartent ou lui résistent. Cela suppose évidemment que l'homme a le pouvoir de commander à ses appétits; c'est même là le principe et le fondement du pouvoir qu'il exerce sur ses actes; la liberté ne se connoît pas sans cette double puissance.

---

titus sensitivus in se consideratur; secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, jam *bonum* et *malum* rationis non est in passionibus ejus per accidens, sed per se.

Ad secundum dicendum, quòd passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ, et similiter quæ à vero malo recedunt; è converso passiones quæ sunt per recessum à bono, et per accessum ad malum, sunt malæ.

Ad tertium dicendum, quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi; et tamen in quantum ducitur quadam æstimativa naturali, quæ subjicitur rationi superiori, scilicet divinæ, est in eis quædam similitudo moralis boni, quantum ad animæ passiones.

QUÆSTIO XXV.

De ordine passionum ad invicem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° De ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis. 2° De ordine passionum concupiscibilis ad invicem. 3° De ordine passionum irascibilis ad invicem. 4° De quatuor principalibus passionibus.

ARTICLE I.

Les passions de l'irascible sont-elles antérieures ou postérieures aux passions du concupiscible?

Il paroît que les passions de l'irascible sont antérieures aux passions du concupiscible. 1° L'ordre des passions dépend de l'ordre de leurs objets. Or, l'objet de l'irascible c'est le bien difficile et ardu, qui doit être sans doute le plus élevé de tous les biens. Donc les passions de l'irascible doivent précéder aussi les passions du concupiscible.

2° Le moteur est conçu comme antérieur au mobile. Or, l'irascible est par rapport au concupiscible comme le moteur par rapport au mobile, puisque l'irascible a été donné aux animaux pour écarter les obstacles qui empêchent le concupiscible d'atteindre son objet; et ce qui écarte l'obstacle est un véritable moteur, au sentiment du Philosophe, *Physic.*, VIII, 32. Donc les passions de l'irascible sont antérieures à celles du concupiscible.

3° La joie et la tristesse sont des passions appartenant au concupiscible. Or, la joie et la tristesse résultent des passions de l'irascible, d'après ces paroles du Philosophe, *Ethic.*, IV : « Le châtiment calme l'impétuosité de la colère, en substituant la joie à la tristesse. » Donc les passions du concupiscible sont postérieures à celles de l'irascible.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Les passions du concupiscible, en effet, regardent le bien absolu, tandis que les passions de l'irascible regardent un bien déterminé et restreint, à savoir, le bien difficile. Or, comme le bien absolu précède un bien déterminé, il faut par là même

---

ARTICULUS I.

Utrùm passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel è converso.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundùm ordinem objectorum. Sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

2. Præterea, movens est prius moto (2). Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem, sicut movens ad motum; ad hoc enim datur animalibus ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis prohibetur frui suo objecto, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 1). Removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in VIII. *Physic.* (text. 32). Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis; dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.*, quòd « punitio quietat impetum iræ, delectationem loco tristitiæ faciens. » Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

Sed contra : passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum; passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cùm igitur bonum simpliciter sit prius quàm bonum contractum, videtur quòd passiones

(1) De his etiam infrà, qu. 40, art. 1; et 2, 2, qu. 141, art. 3, ad 1; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 2; et qu. 25, de verit., art. 2; et qu. 4, de malo, art. 2, ad 12.

(2) Non materialiter tantùm ut res quædam, sed formaliter ut movens est, quia motus ejus tur incipit à movente, tanquam à principio motûs.

que les passions du concupiscible soient antérieures à celles de l'irascible (1).

(Conclusion. — Les passions du concupiscible précèdent celles de l'irascible, de telle sorte que les dernières ont leur principe et leur terme dans les premières.)

Les passions du concupiscible s'étendent à un plus grand nombre d'objets que celles de l'irascible. Dans les passions du concupiscible, en effet, on trouve et ce qui tient au mouvement, comme le désir, et ce qui tient au repos, comme la joie et la tristesse; tandis que dans les passions de l'irascible on trouve ce qui tient au mouvement, et nullement ce qui tient au repos. Et la raison en est que l'objet dans lequel on se repose, n'offre rien de difficile ou d'ardu, ce qui est néanmoins l'objet de l'irascible; et comme le repos est la fin du mouvement, il doit être le premier dans l'intention (2), quoique dans l'exécution il soit le dernier. Si donc on compare les passions de l'irascible avec celles des passions du concupiscible qui impliquent un repos dans le bien, il est évident que les passions de l'irascible précèdent dans l'exécution ces sortes de passions du concupiscible : ainsi l'espérance précède la joie, ce qui fait qu'elle la produit, selon cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, XII, 12 : « Réjouissez-vous dans l'espérance. » Il est une passion du concupiscible, qui emporte une sorte de repos dans le mal, c'est la tristesse; et cette passion tient pour ainsi dire le milieu entre deux passions de l'irascible : d'une part elle suit la crainte, car la tristesse naît quand le mal que l'on craignoit est arrivé; d'autre part elle précède le mouvement de la colère, puisque

(1) Elles sont également postérieures, comme on va le voir, ce qui n'implique nullement contradiction. On ne sauroit assez insister sur la nécessité de bien comprendre les distinctions établies par l'auteur, unique moyen de pénétrer à fond sa doctrine, et de ne pas lui attribuer surtout des idées qui ne furent jamais les siennes.

(2) Le repos est à la fois le point de départ et le terme du mouvement : axiôme souvent invoqué par saint Thomas, idée féconde et dont les applications sont aussi multiples que frappantes. Pour en signaler, en passant, la profondeur et l'étendue, nous rappellerons simplement au lecteur cet autre axiôme de la philosophie thomistique : le mouvement est la mesure du temps.

---

concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

(Conclusio. — Passiones concupiscibilis sic præcedunt eas quæ sunt irascibilis, ut ab illis originem habeant, et ad illas terminentur.)

Respondeo dicendum, quòd passiones concupiscibilis ad plura se habent quàm passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium, et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solùm pertinens ad motum. Cujus ratio est, quia id in quo jam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est objectum irascibilis; quies autem cùm sit finis motûs, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ significant quietem in bono, manifestè passiones irascibilis præcedunt ordine executionis, hujusmodi passiones concupiscibilis, sicut spes præcedit gaudium : unde causat ipsum, secundùm illud Apostoli, *Rom.*, XII : « Spe gaudentes. » Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis : sequitur enim timorem, cùm enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia; præcedit autem motum iræ, quia cùm ex tristitia præcedente aliquis insurgit in vindic-

un homme qui, du sentiment de la tristesse passe à celui de la vengeance, se livre par là même au mouvement de la colère; et comme le mal que l'on rend est alors regardé comme un bien, le sentiment de la joie succède à celui de la vengeance. D'où il résulte clairement que toute passion de l'irascible a pour terme une des passions du concupiscible qui tiennent au repos, c'est-à-dire qu'elle a pour terme la joie ou la tristesse. Si les passions de l'irascible sont, au contraire, comparées à celles des passions du concupiscible qui emportent l'idée de mouvement, il faut dire alors que les passions du concupiscible sont antérieures à celles de l'irascible, par la raison que ces dernières ajoutent aux premières, dans ce sens que l'objet de l'irascible ajoute à celui du concupiscible quelque chose de difficile et d'ardu. En effet, l'espérance ajoute au désir l'idée d'un effort et d'une certaine élévation donnée à l'ame pour atteindre à ce bien qu'elle désire; et la crainte ajoute également à la fuite ou aversion l'idée d'une certaine dépression de l'ame provenant de la difficulté que le mal implique. Ainsi donc les passions de l'irascible sont comme un moyen terme entre les passions du concupiscible qui marquent un mouvement vers le bien ou vers le mal, et celles qui marquent un repos dans l'un ou dans l'autre. D'où nous pouvons conclure évidemment que les passions de l'irascible ont à la fois leur principe et leur terme dans celles du concupiscible.

Je réponds aux arguments : 1° Cette raison auroit une valeur si l'objet du concupiscible étoit de soi quelque chose d'opposé à ce qui est difficile ou ardu, puisque l'objet de l'irascible a nécessairement cette qualité; mais comme l'objet du concupiscible est le bien considéré d'une manière absolue, il doit naturellement passer avant l'objet de l'irascible, comme ce qui est commun passe avant ce qui est propre.

2° Ce qui écarte un obstacle est un moteur accidentel et non essentiel;

---

tam, hoc pertinet ad motum iræ; et quia rependere vicem mali apprehenditur ut bonum, cùm iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quòd omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam. Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important motum, sic manifestè passiones concupiscibilis sunt priores, eo quòd passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quemdam conatum, et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum : et similiter timor addit supra fugam seu abominationem quamdam depressionem animi propter difficultatem mali. Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ important motum in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis quæ important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quòd passiones irascibilis et principium habent à passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa ratio procederet, si de ratione objecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione objecti irascibilis est quòd sit arduum; sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolutè (1), prius naturaliter est quàm objectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum, quòd removens pro-

(1) Id est abstrahens ab arduo et non arduo, ac indifferens ad utrumque· sicut commune

et nous ne parlons ici que de l'ordre essentiel des passions. On peut dire encore que l'irascible écarte les obstacles qui empêchent le repos du concupiscible dans son objet; et de là il suit uniquement que les passions de l'irascible précèdent celles des passions du concupiscible qui ont trait au repos; c'est également là-dessus que porte le troisième argument.

ARTICLE II.

L'amour est-il la première des passions du concupiscible?

Il paroît que l'amour n'est pas la première des passions du concupiscible. 1° Ce mot de concupiscible vient évidemment de concupiscence, et la concupiscence est la même passion que le désir. Or, une chôse est nommée par ce qu'il y a de dominant en elle, comme le dit le Philosophe, *De anim.*, II. Donc la concupiscence doit passer avant l'amour.

2° L'amour implique une certaine union; car saint Denis l'appelle une force unitive. Mais la concupiscence ou le désir est un mouvement qui tend à unir l'être qui désire avec l'objet désiré. Donc la concupiscence est antérieure à l'amour.

3° La cause doit précéder l'effet. Or, la délectation est parfois la cause de l'amour, car plusieurs aiment à cause de la délectation, comme le dit Aristote, *Ethic.*, VIII, ce qui prouve que la délectation est antérieure a l'amour. Donc l'amour n'est pas la première des passions du concupiscible.

Mais le contraire est ainsi exprimé par saint Augustin, *De Civit. Dei.*, XIV, 7 : « Toutes les passions dérivent de l'amour : l'amour à la pour-

---

hibens non est movens per se, sed per accidens; nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quòd passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes; de quibus etiam tertia ratio procedit.

ARTICULUS II.

Utrùm amor sit prima passionum concupiscibilis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis à concupiscentia denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit à potiori, ut dicitur in II. *De anima* (text. 49). Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Præterea, amor unionem quamdam importat; est enim « vis unitiva et concretiva, » ut Dionysius dicit in IV. cap. *De div. Nomin.* Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitæ vel desideratæ. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Præterea, causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris, quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in VIII. *Ethic.* Ergo delectatio est prior amore; non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei*, quòd « omnes passiones ex amore causantur; amor enim inhians habere

à proprio abstrahit, et ad hoc aut ad illud indifferenter se habere dicitur. Ex quo planè sequitur ut sit naturaliter prius illo à quo indifferenter sic abstrahit.

(1) De his etiam I. part., qu. 20, art. 1; et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 19; et qu. 26, de verit., art. 4; et *ad Galat.*, V, lect. 6, col. 2; et in I. *Metaphys.*, lect. 5, in fine.

suite de son objet, c'est le désir, et l'amour en possession de son objet, c'est la joie. » L'amour est donc la première des passions du concupiscible (1).

(Conclusion. — Comme toutes les passions de l'appétit concupiscible dérivent de l'amour comme de leur source, il faut nécessairement que l'amour soit la première des passions du concupiscible.)

Le concupiscible a pour objet le bien et le mal, et naturellement le bien précède le mal, par la raison que le mal est la privation du bien : d'où il suit que toutes les passions qui ont le bien pour objet, doivent naturellement passer avant celles dont l'objet est le mal, chacune sans doute avant celle qui lui est opposée; car par cela même que l'on cherche le bien, on repousse le mal contraire. Or, le bien est essentiellement une fin, et dès lors il est le premier dans l'intention, et le dernier dans l'exécution. On peut donc considérer sous ce double rapport les passions du concupiscible. Par rapport à l'exécution ou réalisation, la première chose est évidemment celle qui se produit avant tout dans l'être qui tend à la fin. Mais, évidemment aussi, tout être qui tend à une fin doit avoir d'abord en lui une sorte d'aptitude ou de proportion à l'égard de cette fin ; car il est impossible qu'un être tende vers une fin qui lui est entièrement disproportionnée. En second lieu se présente le mouvement vers la fin. Puis c'est le repos dans cette fin acquise. Or, cette aptitude, cette proportion de l'appétit à l'égard du bien, c'est l'amour, qui n'est autre chose que la complaisance dans le bien (2); le mouvement vers ce même

(1) Nous donnerons plus loin, et quand il sera question des passions en particulier, l'étymologie du mot, amour, et nous préciserons le sens qu'il faut y attacher. Remarquons seulement ici le rang que saint Thomas assigne à cette passion. Les docteurs chrétiens et les philosophes païens eux-mêmes ont vu, dans cette puissance, le principe de tout dans l'univers, l'essence même de la nature divine. On conçoit dès-lors combien doit être fatale la perversion d'un tel sentiment; ici revient le mot de l'antiquité : *corruptio optimi pessima*.

(2) Magnifique définition de l'amour! Il faut donc y voir un rapport nécessaire, une intime relation avec le bien, mais avec le bien seul; et, en définitive, une complaisance, un repos dans ce même bien. Tout le travail de l'existence, toutes les forces de l'être intelligent doivent donc uniquement tendre vers ce but.

---

quod amatur, cupiditas est, id autem habens, eoque fruens, lætitia est. » Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

(Conclusio. — Cùm omnes in potentia concupiscibili passiones ex amore causentur, primam quoque passionum concupiscibilis necesse est ipsum amorem esse.)

Respondeo dicendum, quòd objecta concupiscibilis sunt *bonum* et *malum;* naturaliter autem bonum est prius malo, eo quòd malum est privatio boni. Unde et omnes passiones, quarum objectum est *bonum*, naturaliter sunt priores passionibus quarum objectum est *malum*, unaquæque scilicet sua passione oppositâ; quia enim bonum quæritur, idcirco refutatur oppositum malum. Bonum autem habet rationem finis, sibi quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi, vel secundùm intentionem, vel secundùm consecutionem. Secundùm quidem consecutionem illud est prius, quod primò fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quòd omne quod tendit ad finem aliquem, primò quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem; nihil enim tendit in finem non proportionatum. Secundò movetur ad finem. Tertiò quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo, sive proportio appetitûs ad bonum est amor, qui nihil aliud est quàm complacentia boni; motus autem ad bo-

bien, c'est le désir ou la concupiscence; le repos enfin dans le bien acquis, c'est la joie ou délectation : dans cet ordre l'amour est donc la première passion du concupiscible. Il en est autrement si l'on considère l'ordre d'intention; car la délectation qu'on se propose, produit le désir et l'amour, puisque la délectation étant la jouissance du bien, peut en quelque sorte être prise pour la fin, comme le bien lui-même, ainsi que nous l'avons dit plus haut, quest. 11, art. 3.

Je réponds aux arguments : 1° Le nom d'une chose est puisé dans la connoissance que nous en avons, puisque les paroles sont les signes de nos pensées, comme nous l'avons dit d'après le Philosophe ; et nous, en général, nous ne connoissons la cause que par l'effet. Or, l'effet de l'amour, quand on possède l'objet aimé, c'est la délectation, et quand on ne le possède pas, c'est le désir ou la concupiscence. Mais, comme le dit saint Augustin, *De Trin.*, X. 12, « l'amour se manifeste surtout par le sentiment de la privation ; » ce qui fait que de toutes les passions du concupiscible, celle que nous sentons le plus c'est la concupiscence : et voilà pourquoi elle a donné son nom à la faculté.

2° Il faut distinguer deux sortes d'union de l'être aimant avec l'objet aimé : l'une réelle, et qui met en possession de la chose elle-même, celle-là produit la joieou la délectation, qui vient après le désir; l'autre seulement affective, et qui se manifeste par l'aptitude ou la proportion d'une chose à l'égard d'une autre; car par cela même qu'une chose a cette aptitude et cette inclination à l'égard d'une autre, elle participe en quelque sorte à l'être de celle-ci : d'où il suit que l'amour implique toujours une union, union qui précède le mouvement du désir.

3° La délectation ne produit l'amour, comme nous venons de le dire, qu'en tant qu'elle le précède dans l'intention.

---

num est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio : et ideo secundùm hunc ordinem amor præcedit desiderium, et desiderium præcedit delectationem. Sed secundùm ordinem intentionis, est è converso; nam delectatio intenta causat desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni, quæ quodammodo est finis, sicut et ipsum bonum, ut suprà dictum est (qu. 11, art. 3, ad 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc modo nominatur aliquid, secundùm quòd nobis innotescit, voces enim sunt signa intellectuum, secundùm Philosophum; nos autem ut plurimum per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio; quando verò non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit in X. *De Trin.* (cap. 12), « amor magis sentitur cùm eum prodit indigentia. » Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia : et propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est unio amati ad amantem. Una quidem *realis*, secundùm scilicet conjunctionem ad rem ipsam; et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ sequitur desiderium. Alia autem est unio *affectiva*, secundùm scilicet quòd aliquid habet aptitudinem vel proportionem; prout scilicet ex hoc quòd aliquid habet aptitudinem ad alterum, et inclinationem, jam participat aliquid ejus : et sic amor unionem importat, quæ quidem unio præcedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum, quòd delectatio causat amorem secundùm quòd est prior in intentione.

ARTICLE III.

L'espérance est-elle la première des passions de l'irascible?

Il paroît que l'espérance n'est pas la première des passions de l'irascible. 1o La puissance irascible tire son nom de la colère (ira). Donc, comme la dénomination d'un objet vient de ce qu'il y a de principal en lui, la colère doit passer avant l'espérance.

2o L'objet de l'irascible emporte essentiellement l'idée de difficulté. Or, il est plus difficile de surmonter le mal, soit qu'il nous menace dans l'avenir, ce qui appartient à l'audace, soit que nous le subissions actuellement, ce qui est l'objet de la colère, qu'il n'est difficile d'acquérir simplement un bien : pareillement, il semble plus difficile de vaincre un mal présent qu'il ne l'est de se roidir contre un mal futur. Ainsi donc la colère paroît supérieure à l'audace, et l'audace supérieure à l'espérance : ce n'est donc pas celle-ci qui est la première des passions de l'irascible.

3o Dans le mouvement vers la fin, s'éloigner du point de départ est une idée qui prime celle de se rapprocher du terme. Or, la crainte et le désespoir emportent l'idée d'éloignement; l'audace et l'espérance emportent au contraire une idée de rapprochement. Donc la crainte et le désespoir précèdent l'espérance et l'audace.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Plus une chose, en effet, se rapproche de la première de son genre, plus elle a elle-même de priorité. Or, l'espérance est la passion la plus rapprochée de l'amour, qui est la première de toutes les passions. Donc l'espérance est la première des passions de l'irascible.

(Conclusion. — L'espérance étant celle de toutes les passions de l'irascible qui se propose le bien d'une manière plus directe et plus parfaite, doit aussi être nécessairement la première de toutes.)

ARTICULUS III.

Utrùm spes sit prima inter passiones irascibilis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cùm ergo denominatio sit à priori, videtur quòd ira sit potior et prior quàm spes.

2. Præterea, *arduum* est objectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum, quòd aliquis conetur superare malum contrarium quod imminet ut futurum, quod pertinet ad audaciam, vel quod injacet jam ut præsens, quod pertinet ad iram, quàm quòd conetur acquirere simpliciter aliquod bonum; et similiter magis videtur esse arduum quòd conetur vincere malum præsens, quàm malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quàm audacia, et audacia quàm spes : et sic spes non videtur esse potior.

3. Præterea, priùs occurrit in motu ad finem recessus à termino, quàm accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio præcedunt spem et audaciam.

Sed contra : quantò aliquid est propinquius primo, tantò est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

(Conclusio. — Spes cùm inter omnes irascibilis passiones magis et priùs bonum respiciat, prior quoque omnibus necessariò est.)

(1) De his etiam suprà, qu. 23, art. 4.

Nous avons déjà dit que toutes les passions de l'irascible impliquent un mouvement vers une chose. Or, cette sorte de mouvement dans l'irascible peut provenir d'une double cause : d'abord, d'une simple aptitude ou proportion par rapport à la fin, aptitude qui tient de l'amour ou de la haine ; ce mouvement provient, en second lieu, de la présence actuelle du bien ou du mal, et c'est là l'objet de la joie ou de la tristesse. Toutefois, comme nous l'avons remarqué plus haut, quest. 23, art. 3, la présence du bien n'est l'objet d'aucune passion dans l'irascible; mais de la présence du mal résulte la passion de la colère. Il suit de là que lorsqu'on envisage l'ordre de production ou de réalisation, l'aptitude par rapport à une fin étant évidemment antérieure à l'acquisition de cette même fin, la colère est celle de toutes les passions de l'irascible qui doit venir la dernière selon cet ordre. Mais parmi les passions de l'irascible qui emportent un mouvement résultant de l'amour du bien ou de la haine du mal, il faut que les passions qui ont le bien pour objet, ainsi l'espérance et le désespoir, précèdent, dans l'ordre de la nature, les passions qui ont le mal pour objet, c'est-à-dire, l'audace et la crainte ; de telle sorte néanmoins que l'espérance soit regardée comme antérieure au désespoir, parce qu'elle est un mouvement vers le bien considéré comme bien, et qu'il est dans la nature du bien d'exercer une attraction, ce qui fait que l'espérance est de soi un mouvement vers le bien ; le désespoir, au contraire, est un mouvement par lequel on s'éloigne du bien, mouvement qui est contraire à la nature même du bien, et qui ne peut lui être appliqué que sous de certains rapports; aussi n'existe-t-il, pour ainsi dire, que par accident. Pour la même raison, la crainte, étant un éloignement du mal, est antérieure à l'audace, qui tend à s'en rapprocher (1). Or, que l'espérance et le

(1) Une pensée domine toute cette théorie si profonde et si vraie : c'est que le mal est une simple privation ou négation du bien ; et ce qui est ici un principe, a été, comme on doit s'en souvenir, l'objet d'une démonstration antérieure.

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 1), omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus : uno modo ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quæ pertinet ad amorem vel odium; alio modo ex præsentia ipsius boni vel mali, quæ pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex præsentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est (qu. 23, art. 3), sed ex præsentia mali causatur passio iræ. Quia igitur in via generationis seu consecutionis proportio vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, inde est quòd ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis quæ important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali, oportet quòd passiones quarum objectum est bonum, scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum objectum est malum, scilicet audacia et timore; ita tamen quòd spes est prior desperatione, quia spes est motus in bonum secundùm rationem boni, quod de sua ratione est attractivum (1) : et ideo est motus in bonum per se. Desperatio autem est recessus à bono, qui non competit bono secundùm quòd est bonum, sed secundùm aliquid aliud : unde est quasi per accidens. Et eadem ratione, timor cùm sit recessus à malo, est prior quàm audacia. Quòd autem spes et desperatio sint naturaliter priores quàm timor et audacia, ex hoc manifestum est, quòd sicut

(1) Sive allicitivum ad se, tanquam illud quod ab omnibus appetitur. Hinc dictum græcè καλὸν, quasi *omnia vocans* (à verbo καλεῖν), quod perinde est ac *alliciens* vel *attrahens*.

désespoir soient naturellement antérieurs à la crainte et à l'audace, c'est ce qui résulte manifestement de ce que, l'appétit du bien étant la raison pour laquelle on évite le mal, l'espérance et le désespoir sont de même la raison ou le principe de la crainte et de l'audace : l'audace naît de l'espérance de la victoire, et la crainte suit le désespoir où l'on est de vaincre (1). La colère, à son tour, est une conséquence de l'audace; car « nul ne poursuit une vengeance avec colère, s'il n'a l'audace de se venger, » comme s'exprime Avicenne, *De natur.*, VI. Il résulte donc évidemment de là que l'espérance est la première des passions de l'irascible. Si nous voulons maintenant établir l'ordre des passions par voie de génération, au premier rang se présentent l'amour et la haine, au second le désir et l'aversion, au troisième l'espérance et le désespoir, au quatrième la crainte et l'audace, au cinquième la colère seule, au sixième enfin la joie et la tristesse; car celles-ci sont la conséquence de toutes passions de l'ame, selon la pensée d'Aristote. Remarquons toutefois que l'amour doit passer avant la haine, le désir avant l'aversion, l'espérance avant le désespoir, la crainte avant l'audace, et la joie avant la tristesse; c'est ce qu'il faut conclure de tout ce que nous avons dit.

Je réponds aux arguments : 1° La colère résultant des autres passions, comme un effet des causes préalables, c'est cette passion qui a donné le nom à la puissance elle-même, parce qu'elle est celle qui frappe le plus.

2° La difficulté n'est pas en soi une cause de rapprochement ou d'appétit, c'est plutôt dans le bien qu'il faut voir cette cause : voilà pourquoi l'espérance, qui va directement au bien, est la première des passions, quoique l'audace, ou même la colère, se portent quelquefois vers la difficulté considérée comme telle.

3° L'appétit se porte avant tout et par son essence vers le bien, qui est

(1) Désespoir qui peut exister à différents degrés, et qui ne doit pas être entendu dans un sens absolu; car le désespoir absolu produiroit, non la crainte, mais le complet abattement

---

appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciæ. Nam audacia consequitur spem victoriæ, et timor consequitur desperationem vincendi. Ira autem consequitur audaciam, « nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare, » secundùm quod Avicenna dicit in VI. *De naturalibus*. Sic ergo patet quòd spes est prima inter omnes passiones irascibilis. Et si ordinem omnium passionum secundùm viam generationis scire velimus, primò occurrunt *amor* et *odium*, secundò *desiderium* et *fuga*, tertiò *spes* et *desperatio*, quartò *timor* et *audacia*, quintò *ira*, sextò et ultimò *gaudium* et *tristitia* : quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in II. *Ethic.*, ita tamen quòd amor est prior odio, et desiderium fugâ, et spes desperatione, et timor audaciâ, et gaudium quàm tristitia, ut ex prædictis colligi potest (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus à causis præcedentibus, ideo ab ea tanquam à manifestiori denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quòd *arduum* non est ratio accedendi vel appetendi, sed potiùs *bonum* : et ideo spes quæ directiùs respicit bonum, est prior, quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum, quòd appetitus primò et per se movetur in bonum sicut in proprium

(1) Tum hoc, tum præcedenti art. 2, etsi minùs expressè quàm in isto quoad aliqua saltem. Quod autem præmittitur est ex lib. II. *Ethic.*, et ex cap. 5.

son objet naturel, et de là vient qu'il s'éloigne du mal; car le mouvement de la puissance appétitive est en rapport, non avec le mouvement naturel proprement dit, mais avec l'intention que la nature se propose; et la nature se propose la fin, avant de songer à repousser l'obstacle, puisque cette seconde intention est subordonnée à celle de la fin.

ARTICLE IV.

La joie, la tristesse, l'espérance et la crainte sont-elles les quatre passions principales?

Il paroît que les quatre passions principales ne sont pas la joie, la tristesse, l'espérance et la crainte. 1° A la place de l'espérance, saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, met la cupidité.

2° Dans les passions de l'ame, il est deux ordres à observer : celui d'intention, et celui d'acquisition ou de génération. Ou bien on considère les passions selon le premier de ces ordres, et alors la joie et la tristesse seules devront être regardées comme les passions principales, puisqu'elles résultent de toutes les autres; ou bien on classe les passions selon le second ordre indiqué, et alors c'est l'amour qui est la passion principale. Donc, ni dans l'un ni dans l'autre cas, on ne sauroit admettre quatre passions ce principales : la joie, la tristesse, l'espérance et la crainte.

3° Comme l'audace provient de l'espérance, la crainte naît du désespoir. Donc, ou bien il faut admettre que l'espérance et le désespoir sont les deux passions principales, devant être regardées comme causes; ou bien sera l'espérance et l'audace, à raison de leur affinité.

Mais Boëce, *De consol.*, énumère de la sorte les quatre passions prin-

et la tristesse. C'est ainsi qu'il faut interpréter ce beau vers de Virgile : « Una salus victis nullam sperare salutem. »

---

objectum, et ex hoc causatur quòd recedat à malo; proportionatur enim motus appetitivæ partis non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem quàm remotionem contrarii, quæ non quæritur nisi propter adeptionem finis.

ARTICULUS IV.

Utrùm istæ sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes, et timor.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non sint istæ quatuor principales passiones, *gaudium* et *tristitia, spes* et *timor*. Augustinus enim in XIV. *De Civit. Dei*, non ponit spem, sed cupiditatem loco ejus.

2. Præterea, in passionibus animæ est duplex ordo, scilicet *intentionis* et *consecutionis*, seu *generationis*. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundùm ordinem *intentionis*, et sic tantùm gaudium et tristitia, quæ sunt finales, erunt principales passiones; aut secundùm ordinem *consecutionis* seu *generationis*, et sic erit amor principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor passiones istæ principales, *gaudium* et *tristitia, spes* et *timor*.

3. Præterea, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones tanquam causæ, aut spes et audacia tanquam sibi ipsis affines.

Sed contra est, illud quod Boetius, in lib. *De consolat.*, enumerans quatuor principales

(1) De his etiam infrà, qu. 84, art. 4, ad 2; et 2, 2, qu. 123, art. 12, ad 1, et qu. 141, art. 7, ad 3; et qu. 26, de verit., art. 5.

cipales : « Chassez la joie, chassez la crainte, dépouillez toute espérance, qu'il n'y ait plus de douleur. »

(Conclusion. — La joie, la tristesse, l'espérance et la crainte, sont les quatre passions principales de l'ame, quoique sous des rapports différents.)

Ces quatre passions sont généralement regardées comme les quatre passions principales : d'abord, la joie et la tristesse, parce qu'elles sont le complément et le terme de toutes les autres passions, elles en sont le résultat final; puis, la crainte et l'espérance, parce qu'elles complètent, elles aussi, les mouvements de l'appétit vers son objet. A l'égard du bien, en effet, le mouvement commence dans l'amour, se continue par le désir et se termine dans l'espérance; à l'égard du mal, le mouvement commence dans la haine, se continue par la fuite ou l'aversion, et se termine par la crainte. Voilà pourquoi on a coutume de distinguer ces quatre passions, en les rapportant à l'idée du présent et à celle de l'avenir; car le mouvement regarde l'avenir, tandis que le repos envisage le présent. Or le bien présent produit la joie (1), le mal présent fait naître la tristesse; le bien futur donne l'espérance, et le mal futur inspire la crainte; et toutes les autres passions qui regardent le bien ou le mal, le présent ou l'avenir, sont ramenées à celles-là, comme à leur complément. De là vient que plusieurs auteurs pensent que ces quatre passions sont regardées comme les principales, parce qu'elles sont les plus générales; et cela est vrai, si l'on prend l'espérance et la crainte pour un mouvement quelconque de l'appétit qui recherche le bien ou s'éloigne du mal.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin met le désir ou la cupi-

(1) Or, comme la joie n'est au fond que l'amour satisfait, l'amour en pleine possession de l'objet aimé, et jouissant par là même du repos qui est le terme de toutes les aspirations de notre être, ce que saint Thomas dit ici ne contredit nullement les principes qu'il vient d'établir touchant l'amour. Il reste toujours que cette passion est la première et la dernière de toutes.

---

passiones, dicit : « Gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit. »

(Conclusio. — Gaudium, tristitia, spes et timor, quatuor sunt principales animæ passiones, quamvis non secundùm eamdem rationem.)

Respondeo dicendum, quòd hæ quatuor passiones communiter principales esse dicuntur; quarum duæ, scilicet *gaudium* et *tristitia*, principales dicuntur, quia sunt completivæ et finales simpliciter respectu omnium passionum : unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II. *Ethic.* (ubi suprà). *Timor* autem et *spes* sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu verò mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundùm differentiam præsentis et futuri; motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti, est *gaudium*; de malo præsenti, est *tristitia*; de bono futuro, est *spes*; de malo futuro, est *timor* : omnes autem aliæ passiones quæ sunt de bono vel de malo præsenti vel futuro, ad has completivè reducuntur. Unde etiam à quibusdam dicuntur principales hæ prædictæ quatuor passiones, quia sunt generales : quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitûs communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, in

dité à la place de l'espérance, parce que ces passions se rapportent l'une à l'autre, en considérant toutes le bien futur.

2° Les passions énumérées doivent être regardées comme les principales, soit dans l'ordre d'intention, soit dans l'ordre de réalisation. Et quoiqu'on ne puisse pas dire, d'une manière absolue, que la crainte et l'espérance sont des passions qui complètent les autres, elles complètent néanmoins celles qui marquent un mouvement vers un objet futur. On ne pourroit élever de doutes que sur la colère; mais cette passion ne peut pas néanmoins être rangée parmi les principales, puisqu'elle est en quelque sorte un effet de l'audace, et que celle-ci n'est pas elle-même une passion principale, comme nous aurons à le dire plus tard.

3° Si le désespoir emporte un éloignement par rapport au bien, cela n'a lieu que par accident (1); il en est de même de l'audace, en tant qu'elle marque un mouvement vers le mal : voilà pourquoi ces passions ne peuvent pas être regardées comme étant principales; car ce qui est par accident, ne sauroit être le principal; moins encore peut-on appeler la colère une passion principale, puisqu'elle n'est qu'une conséquence de l'audace.

(1) On peut dire aussi que le désespoir et l'audace n'ont le mal pour objet que d'une manière indirecte; car, en réalité, ces deux passions ont directement le bien pour objet, le bien dont on désespère jusqu'à un certain point, à cause du mal qui menace, le bien qu'on tente d'acquérir en triomphant courageusement du mal.

---

quantum ad idem pertinere videntur, id est, ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum, quòd passiones istæ dicuntur principales secundùm ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimæ passiones simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud (1) quasi in futurum. Nec potest esse circumstantia nisi de ira; quæ tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciæ, quæ non potest esse passio principalis, ut infrà dicetur (2).

Ad tertium dicendum, quòd desperatio importat recessum à bono, quod est quasi per accidens; et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens : ideo hæ passiones non possunt esse principales, quia quod est per accidens, non potest dici principale (3); et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

(1) Vel prosequendum, ut spes; vel fugiendum et vitandum, ut timor.

(2) Nimirum qu. 45, art. 2, ad 3, æquivalenter et implicitè, cùm non spei pars esse ostendetur, sed solummodo ejus effectus.

(3) Quippe cùm omne *per accidens* reducendum sit ad id quod est per se; non potest autem esse aliquid principale quod reducatur ad aliud, quia illud potiùs ad quod reduci debet, ut principale supponitur. Sed nec hoc ipsum quod est *per accidens* videri posset principale, quantumvis non reduci supponeretur ad aliud, quia id quod est *per se*, semper à voluntate vel natura vel arte principaliter est intentum; quod autem *per accidens*, aut relinquitur prorsus, aut nonnisi secundariò ac indirectè respicitur.

FIN DU QUATRIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE QUATRIÈME VOLUME.

PREMIÈRE PARTIE.

TRAITÉ DE LA CRÉATION (SUITE).

QUESTION CVI.

Comment une créature en meut une autre, et d'abord de l'illumination des anges.

QUESTION CVII.

Du langage des anges.

QUESTION CVIII.

De la division des anges par hiérarchies et par ordres.

QUESTION CIX.

De la coordination des mauvais anges.

QUESTION CX.

De la présidence confiée aux anges sur la créature corporelle.

QUESTION CXI.

De l'action des anges sur les hommes.

QUESTION CXII.

De la mission des anges.

QUESTION CXIII.

De la garde exercée sur nous par les bons anges, et des attaques dirigées contre nous par les mauvais.

QUESTION CXIV.

Des attaques des démons.

QUESTION CXV.

De l'action de la créature corporelle.

QUESTION CXVI.

Du destin.

QUESTION CXVII.

De ce qui concerne l'action de l'homme.

QUESTION CXVIII.

De la propagation humaine quant à l'ame.

QUESTION CXIX.

De la propagation humaine quant au corps.

PREMIÈRE PARTIE DE LA SECONDE

PROLOGUE.

TRAITÉ DE LA FIN DERNIÈRE

OU DE LA BÉATITUDE.

QUESTION I.

De la fin dernière de l'homme considérée en général.

QUESTION II.

En quoi consiste la béatitude de l'homme.

QUESTION III.

Qu'est-ce que la béatitude?

QUESTION IV.

Des conditions requises pour la béatitude.

QUESTION V.

De l'acquisition de la béatitude.

TRAITÉ DES ACTES HUMAINS.

QUESTION VI.

Du volontaire et de l'involontaire.

QUESTION VII.

Des circonstances des actes humains.

QUESTION VIII.

De la volonté. Vers quel objet elle se porte.

QUESTION IX.

Du motif de la volonté.

QUESTION X.

De la manière dont est mûe la volonté.

QUESTION XI.

De l'acte de la volonté nommé jouissance.

QUESTION XII.

De l'intention.

QUESTION XIII.

De l'élection des choses qui mènent à la fin.

QUESTION XIV.

Du conseil qui précède l'élection.

QUESTION XV.

De l'acte de la volonté nommé consentement.

QUESTION XVI.

De l'acte de volonté nommé usage, par rapport aux choses qui mènent à la fin.

QUESTION XVII.

Des actes commandés par la volonté.

QUESTION XVIII.

De la bonté et de la malice des actes humains en général.

QUESTION XIX.

De la bonté et de la malice de l'acte intérieur de la volonté.

QUESTION XX.

De la bonté et de la malice des actes extérieurs.

QUESTION XXI.

Des conséquences des actes humains relativement à leur bonté et à leur malice.

TRAITÉ DES PASSIONS.

QUESTION XXII.

Du sujet des passions de l'ame.

QUESTION XXIII.

De la différence des passions entre elles.

QUESTION XXIV.

Du bien et du mal considérés dans les passions.

QUESTION XXV.

De l'ordre que les passions ont entre elles.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU QUATRIÈME VOLUME.

COULOMMIERS. — Typogr. A. MOUSSIN

[illegible] 5 [illegible]

3 2044 069 637 841

THOMAS Aquinas
Somme théologique.

604.7
T30.6
1874f
v. 4

